GERHARD LEHMANN

DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

GERHARD LEHMANN
Dr. phil. habil., Dozent an der Universität Berlin

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei Felix Krais Stuttgart

INHALT

VORWORT

Mit der Planung der vorliegenden Arbeit begann ich, einer Anregung des Verlages folgend, im Jahre 1935. Das Thema lag etwa in der Richtung einer Fortsetzung meiner „Geschichte der nachkantischen Philosophie" (Berlin 1931), ohne wie diese auf Kritizismus und kritisches Motiv beschränkt zu sein. Es war sogar so weit gefaßt, daß die Philosophie des Auslands einbezogen und die Arbeit nicht vor Beendigung auch dieses Bandes abgebrochen werden sollte. Inzwischen ist zwar der Plan nicht aufgegeben worden, aber der Begriff einer „Philosophie des Auslands" hat sich gründlich verändert, so gründlich, daß es sinnlos wäre, schon jetzt eine dem veränderten Bedeutungsgehalt entsprechende Darstellung der außerdeutschen Philosophie vorzulegen.

Immer drängender ist indessen die Forderung einer Gesamtdarstellung der deutschen Gegenwartsphilosophie geworden. Das zeigt sich an mehreren Versuchen der letzten Jahre (von J. Hessen, M. Bense, W. Del-Negro u. a.), die diese Lücke ausfüllen wollen, aber nicht so beschaffen sind, daß sie sich inhalts- und umfangsmäßig mit der vorliegenden Arbeit decken oder auch nur überschneiden. Mit kurzen Zusammenstellungen und Reflexionen über den Charakter der gegenwärtigen Philosophie ist niemandem gedient, der Gegenwartsphilosophie als Wissenschaft betreibt. Auch gehören unsere Studenten kaum zu jenen Lesern, bei denen „besondere Fachkenntnisse nicht vorausgesetzt werden" *(Del-Negro)*, vielmehr brauchen gerade sie ein Buch, das weit genug in die Fragestellungen hineinführt, um mehr als eine „Einführung" zu sein.

Die letzte Gesamtdarstellung der deutschen Gegenwartsphilosophie, im 4. Teil von Fr. Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie" (12. Auflage), stammt aus dem Jahre 1923. Sie ist veraltet, bezieht sich auch nicht auf die Gegenwartsphilosophie allein, sondern auf die Philosophie des 19. Jahrhunderts, als deren Fortsetzung und Abschluß „der Wiederaufstieg der Philosophie (seit 1870)" behandelt wird. Es ist freilich nicht zweifelhaft, daß das Denken der Gegenwart nur in Anknüpfung an die Philosophie des 19. Jahrhunderts

geschichtlich verstanden werden kann, daß es eigentlich Punkt für Punkt auf das 19. Jahrhundert bezogen werden muß. Wenn das in unserer Arbeit nicht überall geschieht, so wurde doch versucht, Struktur- und Ablaufsgesetzmäßigkeiten der Philosophie des 19. Jahrhunderts im Ganzen anzugeben (S. 27—54) und in den einzelnen Kapiteln die Züge dieses Bildes schärfer hervortreten zu lassen. Aber natürlich kann keine Rede davon sein, die Philosophie der Gegenwart heute noch in das Lebenssystem des ausgehenden 19. Jahrhunderts aufzunehmen. Die Philosophie unserer Zeit als eine dem 19. Jahrhundert wie der früheren Tradition gegenüber selbständige Größe zu erfassen, nicht bloß „Neuansätze" zu verzeichnen, sondern den säkularen Abstand, das von Grund auf veränderte Lebens- und Weltgefühl, die weltanschauliche Revolution der Gegenwart zur Geltung zu bringen, ist conditio sine qua non jeder wirklich auf dem Boden der Gegenwart stehenden Darstellung. Hier muß ihr Schwerpunkt liegen, nicht in den historischen Voraussetzungen.

Eine Fülle von Fragen ist damit gestellt. Etwas derartiges versuchen, heißt ja, die Grenzen eines historischen Verständnisses — das niemals ein aktuelles sein kann — ebenso überschreiten, wie diejenigen einer referierenden, „objektiven" Darstellung. Es heißt, sich über den „Sinn" der Gegenwart Rechenschaft ablegen, Kritik an Lehren und Systemen üben, die zwar von heute lebenden Denkern vertreten werden, aber nicht gegenwärtig im eigentlichen Sinne sind, und überhaupt die Gegenwart — die sich nicht punktuell, sondern nur in zeitlicher Ausdehnung auffassen läßt — in ein Bewegungs- und Entwicklungsschema aufnehmen, das Widerspruch erfahren kann und wird. Ich mußte mich auch fragen, ob es mit dem Zweck des Buches vereinbar war, den eigenen Philosophiebegriff gegenwartsgeschichtlich zu begründen, oder ob das nicht Aufgabe einer besonderen systematischen Untersuchung ist.

An solchen Untersuchungen besteht kein Mangel. Der Neuidealismus hatte mit einer „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart" (*R. Eucken*) begonnen. Unzählige Arbeiten sind in Diltheys, Euckens und in den neukantischen Schulen über den „Sinn" der Gegenwart verfaßt worden. Der Beginn dessen, was wir heute, in schärfster Ablehnung aller neuidealistischen Regenerationsversuche „Gegenwartsphilosophie" nennen, ist durch E. Grisebachs Absetzung des „Heute" vom „Gestern" gekennzeichnet: in einer „kritischen Ethik" vom Jahre 1928, die zu den wichtigsten Dokumenten einer Geschichte der Sinnabwandlung von „Gegenwart" gehört. Ganz im Gegensatz zu dieser „kritischen", das Krisenbewußtsein der Übergangsjahre fixierenden Gegenwartsanalyse hatte dann H. Eibl aus katholischer Sicht ein umfangreiches Werk über den „Sinn der Gegenwart" verfaßt

(1933), das die politische Forderung des Kampfes gegen Versailles und Moskau mit einer metaphysischen Begründung der Reichsidee als über den „ideellen Gehalt des Staates" hinausgehender geschichtlicher Sendung Deutschlands verband. Wie hier, so steht auch in Chr. Stedings, abermals fünf Jahre danach erschienenem Buche „Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur" (1938) der Reichsbegriff im Mittelpunkt einer Gegenwartsanalyse, die allerdings unter ganz anderen Voraussetzungen durchgeführt wird. Sind es doch die Krankheitserscheinungen einer „verfallenden Welt", des „Zwischenreichs" von Bismarcks Rücktritt bis zur Machtergreifung des Führers, die Steding diagnostizieren und als Einbruch „neutralen", reichsfeindlichen Denkens in den Raum des Reiches erklären will.

Aber ist nicht das ungleich bedeutsamere, den fachphilosophischen wie den gegenwartsgeschichtlichen Bereich weit übersteigende Werk von Alfred Rosenberg „Der Mythus des 20. Jahrhunderts" (1930) gleichfalls eine Sinndeutung der Gegenwart, — nunmehr in der positiven Forderung neuer Sinngebung, welche die bloße Abgrenzung ebenso hinter sich läßt wie die bloße Vergegenwärtigung einer immer schon präsenten „Wertordnung"?

Faßt man alles dies auch nur in Stichworten zusammen, so ist unschwer zu sehen, was sich als Grundthema einer Darstellung der Gegenwartsphilosophie ergeben würde: die Analyse der heutigen Philosophie mit den Mitteln einer je schon vollzogenen, zur Reflexion gebrachten Synthese des „Sinnes" von Gegenwart. Wobei aber auch sogleich die Schwierigkeiten der Durchführung und der Abstand der vorliegenden Arbeit von ihrer eigenen Aufgabe hervortreten. Die Philosophie ist seit Hegels Tode nur in sehr begrenzter Weise „Erfassung ihrer Zeit in Gedanken". Das positivistische Jahrhundert liegt hinter uns, aber die Fachphilosophie distanziert sich noch gerne von jeder weltanschaulichen Bindung. Eifersüchtig ist man darauf bedacht, der „reinen" Erkenntnis den nötigen leeren Raum zu sichern. Man kämpft gegen den „Relativismus" und möchte die Philosophiegeschichte am liebsten von aller Geistesgeschichte lösen, um sich allein freischwebenden, eigengesetzlichen „Problemen" hinzugeben. Auf der andern Seite ist freilich nicht zu leugnen, daß der Schritt von der Gegenwartsdeutung zur Analyse der eigentlich philosophischen Fragestellungen nur selten getan wird: diese scheinen wie in fernem Lande zu liegen, das den Denkern nach wie vor ihre (weltanschauliche) „Neutralität" sichert.

Und doch ist hier der entscheidende Punkt: „Worauf alles ankommt, ist, zu erkennen, daß es nicht angängig ist, eine Religions-, Kunst-, Literatur-, Philosophie-, Rechts-, Sozial-, Wirtschaftsgeschichte usw. der

politischen Geschichte einfach gleichzusetzen, gleiche geschichtliche Dignität in ihnen anzunehmen, sondern daß in dem politischen Moment das im eigentlichen Sinne Geschichtsbildende liegt, daß aber, insofern Kunst, Literatur, Philosophie usw. überhaupt historisch werden sollen, der politische Ort in sie hineingebildet werden muß" (*O. Westphal*). Das gilt natürlich nicht von der Historie allein, sondern genau so von der Gegenwart in ihrer Geschichtlichkeit. So sehr sich inzwischen — Westphals „Feinde Bismarcks", als dessen Fortsetzung Stedings Werk angesehen werden kann, erschien 1930 — die völkisch-politische Geschichtsforschung der Gegenwart einer Erfüllung (und Vertiefung) dieses Programms genähert hat, — für die Philosophie selbst bleibt noch das meiste zu tun übrig. Ihr Stoff ist ungleich spröder, schwerer zugänglich als der aller anderen Einzelwissenschaften. Denn damit, daß die Philosophie das „Ganze der Welt", die letzten Material- und Formalprinzipien der Erkenntnis, das Dasein als Sein-in-der-Welt, die Wirklichkeit, Erscheinung oder sonst etwas Allgemeines zum Gegenstand habe, ist ja nichts gesagt. Das sind Verklammerungen, Koordinatensysteme, in die die Fragestellungen und Ergebnisse einbezogen werden. Man kann in der Tat die „Systeme" kritisieren, beurteilen, sie an ihren geschichtlichen, weltanschaulichen, politischen Ort stellen, ohne die „Probleme" überhaupt zu Gesicht zu bekommen; es ist die Gefahr jeder vom „Sinn" der Gegenwart aus deduzierenden Darstellung, das Allgemeine zu treffen und das Besondere zu verfehlen.

Die Schwierigkeit war also die, den wissenschaftlichen Ansprüchen der philosophischen Theorien zu genügen, ohne von der Linie einer Gesamtinterpretation der Gegenwart abzuweichen, und umgekehrt. Ich bin mir bewußt, schon durch die Auswahl der Denker, durch ihre zeitgeschichtliche Einordnung und systematische Gruppierung manchen Widerspruch zu erregen. Hinzukommt der mit der Anlage des Buches notwendig gewordene Ausfall reiner Forschungsleistungen, insbesondere der auf den philosophischen Grenzgebieten liegenden. Man kann nicht beides zugleich erstreben: eine Bestandaufnahme der wichtigsten Bücher und Sachprobleme, gleichgültig, wer sie geschrieben und behandelt hat, und eine Darstellung philosophischer Lebenswerke im ständigen Blick auf die Persönlichkeit ihrer Verfasser. Kommt es auf das letztere an, so werden sich auch subjektive Momente in der Darstellung geltend machen, die manchen verletzen, manchen erfreuen, — wenn man es nicht vorzieht, die Autoren selbst um ihre Beiträge zu bitten.

Noch vieles wäre anzugeben, was die Arbeit erschwert und die Fertigstellung des Manuskriptes verzögert hat. Wichtiger erscheint es mir, die im letzten Kapitel zwar unmißverständlich ausgedrückte, aber durch die Fülle der geschichtlichen Voraussetzungen und den vielleicht zu weit

gespannten Rahmen der Arbeit etwas verdeckte Wendung der Gegenwartsphilosophie zum völkisch-politischen Realismus schon hier in ihrer für mich grundsätzlichen Bedeutung zu unterstreichen. Es handelt sich hier wirklich und ernsthaft um eine radikale Veränderung des Begriffs „Philosophie" selbst, — nicht bloß des traditionellen, sondern auch des in der Gegenwart noch lebendigen. Ein Zweifel daran, daß diese Veränderung sich aus der Entwicklung des Gegenwartsdenkens ergibt, nicht von außen bewirkt ist, kann dem Leser des Ganzen nicht beikommen. Natürlich würde ich die Darstellung, hätte sie eben jetzt erst zu beginnen, in mancher Hinsicht anders gestalten. Es ist der Nachteil jeder, eine längere Ausarbeitungszeit benötigenden Untersuchung über Gegenwartsfragen, ein Stück Gegenwartsgeschichte selbst in sich aufnehmen und gleichsam verdauen zu müssen, — die Spuren daran lassen sich nicht tilgen; es wäre vergebliche Mühe, das Ganze noch einmal auf den „allerletzten" Stand der Forschung bringen zu wollen: die Zeit ist immer schon „vorweg". Andererseits glaube ich nicht, daß eine wesentliche Verkürzung der die Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Übergangszeit betreffenden Teile die Bewegung im Gegenwartsdenken so deutlich hervortreten lassen würde, wie es m. E. in der vorliegenden Fassung der Fall ist.

Daß diese Bewegung ihr Telos im politischen Denken der Gegenwart hat, ist ohne weiteres ersichtlich. Wendet man ein, daß dieser Eindruck doch nur durch Nichtberücksichtigung stagnierender, die „philosophia perennis" vertretender, heute wie ehedem eine christlich-neuplatonische Metaphysik erstrebender Denker und Schulen erreicht sei, so wäre zu antworten, daß von diesen Denkern und Schulen umgekehrt nur der Schein einer Teilnahme am Gegenwartsdenken erweckt wird. Wenn Eibl z. B. noch im Jahre 1933 den „Sinn" der Gegenwart in der Idee des Gottesreiches als universaler Menschheitsordnung findet, so kann ich darin höchstens eine Bestätigung der kritischen Thesen Heyses und Stedings, nicht aber einen Grund für die Aufnahme solcher Lehren in eine Geschichte der deutschen Gegenwartsphilosophie finden. Auch die „hierarchische Weltordnung" Eibls ist freilich (wie das „kosmopolitische" Denken der Aufklärung) politische Philosophie, — nur eben nicht als solche thematisiert und zur Reflexion gebracht.

Soll noch eigens das Mißverständnis abgewehrt werden, als ob die sog. „Politisierung" der Philosophie eine totale Entwertung ihrer internen Probleme logischer, erkenntnistheoretischer, wirklichkeitsanalytischer, sinn- und wertphilosophischer Natur bedeute? Nur völlige Unkenntnis philosophischer Arbeit könnte eine derartige Konsequenz nahelegen. Wie zum Aufbau geschichtlich-politischer Wirklichkeit, gehört natürlich auch zur Bildung politischer Begriffe alles, was die Philo-

sophie in besonderer Fragestellung erarbeitet. Es ist mithin falsch, überhaupt von „Politisierung“ im Sinne äußerlicher Durchformung, Prägung zu sprechen. Politisch ist das Sein im Ursprunge als Dasein in der Gemeinschaft, und dieses nicht in beliebiger Allgemeinheit, sondern als geschichtlich-konkretes. Wir sprechen nicht aus Insuffizienz von politischer Philosophie, weil uns keine „höhere“ zur Verfügung stände, sondern weil uns Quelle und Kriterium auch noch der sublimsten metaphysischen Begriffe die völkische Selbstbesinnung und Selbstbestimmung im geschichtlich-politischen Raume ist. Auch hier gilt das Wort, daß alles darauf ankommt, den „politischen Ort“ der Gedankenentwürfe und Erkenntnisse aufzusuchen, um sie als gegenwärtig, uns selbst betreffend, zu kennzeichnen. — Dies nur als Andeutung einer Thematik, die in der Arbeit begreiflicherweise nicht systematisch entwickelt werden konnte.

Ich habe denen zu danken, die mir bei der Ausarbeitung meines Buches mit Rat und Tat geholfen haben. Besonders Herrn Dr. Dingeldey, der das werdende Werk durch alle Klippen und Fährnisse glücklich hindurchgeleitete, möchte ich meinen Dank auch an dieser Stelle aussprechen.

Berlin-Lichtenrade, im Mai 1943 Gerhard Lehmann

EINLEITUNG

In Philosophiegeschichten kommt die Gegenwart selten zu ihrem Recht. Sie begrenzt den geschichtlichen Stoff und schließt ihn zumeist äußerlich ab. Ist sie selbst ein Neues, eine Einheit, oder nur Auswirkung des Vergangenen, zufällige Anhäufung dessen, was von Lebenden gedacht und mitgeschleppt wird? Was ist überhaupt Gegenwart? Wo fängt sie an und was umfaßt sie? Fragen dieser Art zeigen, daß eine Darstellung der Gegenwartsphilosophie an der „Gegenwart" ihr philosophisches Problem hat. Ein Problem, das beide in Verlegenheit setzt: Autor und Leser. Denn wer nach einer Darstellung der Gegenwart greift, — was will er wissen und erfahren? Geht sein Anspruch auf eine Deutung der Zeit, in der er lebt und fühlt, — wie soll ihm der Autor einen historischen Stoff zurechtmachen, ihm Gegenwart als Geschichte deuten? Natürlich wurzelt alles Gegenwärtige im Vergangenen und ist insofern geschichtlich. Aber ist darum Gegenwart selbst schon Geschichte? Haben wir Abstand, „Distanz" genug, um unsere Zeit als eine Wirklichkeit zu erkennen, das Denken der Gegenwart als ein Ganzes zu begreifen und seine Struktur aufzuzeigen?

Andererseits, — wem wäre mit einer Darstellung des Aktuellen gedient, wenn „Aktualität" nicht eben danach verlangte, sinnvoll und im Ganzen ihres Sinnes für uns wichtig zu sein? Gewiß läßt sich erzählen, was in zwanzig, dreißig Jahren gedacht und geschrieben worden ist, was Beifall fand oder abgelehnt wurde, was „Mode" war und noch ist. Eine solche Erzählung kann sehr interessant sein, — aber berechtigt sie dazu, Gegenwartsphilosophie als Begriff überhaupt einzuführen? Die Zeit ist ja hier nur Etikett: daß wir gerade diese Zeit als Gegenwart erleben — und „Gegenwart" ist kein bloßer Behälter, sondern eine Erlebniseinheit —, ist das nicht für eine solche Erzählung belanglos? Will eine Darstellung zeitgenössischen Philosophierens mehr sein als ein Bericht über philosophische Neuerscheinungen, so muß sie gleichsam die Zeit in sich hineinnehmen und kann ihr nicht in gleicher Objektivität gegenüberstehen wie anderen Zeiten.

Die Gegenwart lebt, die Vergangenheit ist tot, die Gegenwart ist

wirklich, die Vergangenheit unwirklich: dieser „Alleinwirklichkeitsanspruch" der Gegenwart mag noch so illusorisch sein, — von unserem Wollen und Tun ist er unlösbar, und er ist es auch, der das Recht lebendigen Denkens aller Überlieferung und geschichtlichen Gebundenheit entgegensetzt. Der Mensch „muß die Kraft haben, und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, daß er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert, und endlich verurteilt" *(Nietzsche)*.

Der Mensch hat diese Kraft nicht immer; es gibt konservative Zeiten, in denen auch noch die neuen Gedanken im Gewande der alten auftreten müssen, um wirksam zu sein. Wo aber eine Gegenwart sich kritisch gegen die Vergangenheit wendet, da fordert sie auch ein Bild von sich selbst und stellt es mit Bewußtsein dieser Vergangenheit gegenüber. Leicht zu sagen, daß dieses Bild vergänglich ist und späterer Kritik nicht standhält. Daß vieles in ihm verzerrt, vergröbert, verkleinert ist, was erst hernach in seiner wirklichen Bedeutung hervortritt. Dennoch sind die Schriften, die den Geist einer Zeit als gegenwärtigen auffangen, von einer nicht wieder zu erreichenden Unmittelbarkeit: sie machen den Pulsschlag der Vergangenheit, einer Gegenwart, die einmal wirklich war, fühlbar.

So also ist „Gegenwartsphilosophie" — mindestens seit dem Erwachen des historischen Bewußtseins — selbst ein philosophiegeschichtliches Phänomen, und ihr Begriff hat einen eigenen Inhalt, auch wenn er sich nicht auf unsere eigene Zeit bezieht. Er meint nicht bloß faktisch Gleichzeitiges, sondern innerlich Zusammengehöriges, einen Zusammenhang, der noch über alles gemeinsame Erleben hinausragt, weil er das Leben und die Kraft der Gegenwart in Gedankenwerken vergegenständlicht. Womit dann freilich sogleich auch eine Bewertung verbunden ist: eine Unterscheidung solcher Bestandteile der Gegenwartsphilosophie, die diese lebendige Beziehung zum „Geist der Zeit" besitzen (ohne dabei Modeströmungen, d. h. oberflächlich erregende Zeiterscheinungen zu sein), von solchen, denen eine Gegenwartsbedeutung nicht zukommt.

Wenn man zwischen originalem und traditionellem Gegenwartsdenken unterscheidet, — trifft diese Unterscheidung mit der eben genannten zusammen? Es ist unschwer zu sehen, daß es in der Philosophie kein originales Denken ohne geschichtliche Voraussetzungen gibt, und ebensowenig ein traditionelles, das eine bloße „Anwendung" älterer Theoreme oder Weltanschauungen auf die Gegenwart wäre. Jeder Neuansatz wird im philosophischen Bewußtsein auch irgendwie auf ältere Ansätze zurückbezogen, — ohne diese Reflexion wäre die Philosophie keine Wissenschaft. Wo aber das Denken seine Beziehung

zur Vergangenheit ständig im Blick behält, muß es den Gegenwartsproblemen doch ungesichert entgegentreten und „neue" Lösungen erstreben, — ganz einfach, weil die Vergangenheit, die die Fragen der Gegenwart nicht kannte, auch ihre Antworten nicht besaß.

Dennoch ist der Unterschied handgreiflich: zwischen einem Denken, das seinen Schwerpunkt in der Tradition hat und einem Denken, das die Anstrengung aufbringt, aus der Aktualität „gegenwärtiger" Erkenntnis allererst verbindliche Lösungen zu suchen. Und im Typus beider Denkweisen ist ein Versehen gar nicht möglich. Geht es doch hier zuletzt um Fragen der Autorität: des Glaubens und der Anerkennung von Mächten. Die Vergangenheit ist eine Macht, — wer wollte es leugnen? Aber auch der Wille der Lebendigen ist eine Macht. Und wenn die Vergangenheit nicht tot sein soll, muß sie von Lebenden gedeutet, umgedeutet, muß sie anerkannt und angeeignet werden. Das traditionelle Denken verschweigt etwas, wenn es die Autorität der Vergangenheit zum Ausgangspunkt nimmt: den Akt der Sinngebung, durch den es diese Autorität erst errichtete. Es verschweigt auch die Grenze, Begrenztheit der Gegenwart, die eine grenzenlose Aneignung der Vergangenheit gar nicht zuläßt. Fragt man aber nach einem Prinzip der Deutung vergangenen Denkens — eine Frage, die uns noch zu beschäftigen hat —, so sei vorgreifend wiederum ein Wort Nietzsches zur Antwort gegeben: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten."

Wenn die Gegenwartsphilosophie kein zufälliges Nebeneinander von Lehren und Meinungen gerade lebender Philosophen, sondern ein einheitliches Ganzes sein soll, — muß dieses Ganze nicht den Charakter eines Systems besitzen? Von dem dann alle besonderen Systeme und Systemansätze nur Teilinhalte wären? Oder wenn dieser, für den Systematiker so verführerische Gedanke der Wirklichkeit allzu sehr widerspricht, — muß sich der Zusammenhang des Gegenwartsdenkens nicht wenigstens thematisch bezeugen: in einer gewissen Gemeinsamkeit der Grundbegriffe, Probleme, Lösungsansätze?

Daß eine solche gemeinsame Thematik besteht, ist um so weniger zweifelhaft, als sich die lebenden Denker, soweit sie miteinander denken — was sie allerdings zumeist nicht tun, aber auch die polemische Auseinandersetzung ist ein Miteinanderdenken —, ausdrücklich darauf beziehen. Schon in der sprachlichen Mitteilung liegt ein Zwang, die eigene Begriffsbildung zu normieren, und die philosophische Kunstsprache ist das Ergebnis einer Zusammenarbeit. Denkströmungen, Schulbildungen, gemeinsame Methoden, gemeinsame weltanschauliche Voraussetzungen sind der Ausdruck eines solchen „Zeitgeistes" in der

Philosophie, der als eigener geistiger Inhalt auch eine systematische Struktur besitzen muß.

Dennoch ist der Weg, eine Darstellung der Gegenwartsphilosophie mit einem summarischen Überblick über die Ergebnisse des Gegenwartsdenkens zu beginnen, ungangbar. Nicht etwa, weil er einen eigenen systematischen Ansatz erfordern würde. Wer etwas sehen will, muß eigene Augen, wer etwas verstehen will, ein eigenes Sensorium des Verständnisses besitzen. Ein Perspektivismus, der sich der Selbstbeurteilung der darzustellenden Autoren bedient, um mit vielen Augen anzuschauen, wäre noch schlechter daran als ein alles mit der eigenen Elle messender Doktrinarismus. Denn schließlich muß auch er sich selbst die fremden Brillen aufsetzen, wobei es dann geschehen kann, daß sich die „Perspektiven" verdunkeln und zuletzt jedes wirklich gemeinsame Thema als zufälliger Schnittpunkt heterogener Systembildungen erscheint.

Der Fehler liegt vielmehr darin, den gemeinsamen Boden der Gegenwart mit einem über ihm schwebenden „Zeitgeist" zu verwechseln. Gegenwart ist primär kein geistiges Gebilde, sondern eine Wirklichkeit. Wir können die Geschichte nicht in Gedanken, die Wirklichkeit nicht in geistiges Sein auflösen. Und gerade, wenn man Ernst macht mit der Forderung, die Philosophie als Ausdruck ihrer Zeit in Gedanken zu fassen, den übergreifenden Gedankentext der Gegenwartsphilosophie systematisch zu interpretieren, — welche Fülle von Gegensätzen, Widersprüchen, Unvereinbarkeiten, welche Flut von Ungereimtheiten tut sich auf! Kann man vernünftigerweise auch nur erwarten, daß zwei Denker dasselbe meinen, wenn sie sich der gleichen Terminologie, derselben Worte und Begriffe bedienen? Die Anmaßung, die Philosophie einer Zeit logisch eindeutig zu formulieren, wird den Systematiker zur Verzweiflung, den Liebhaber der Philosophie zur Ernüchterung bringen.

Man fasse das nicht als Skepsis auf, oder als Relativismus, Gleichgültigkeit gegen die „Wahrheit". Uns sind weder Wahrheiten gleichgültig, noch übereinstimmende Ergebnisse. Nur sehen wir nicht in ihnen das Gerüst der Gegenwartsphilosophie, sondern in dem, was den Wahrheitsanspruch verbürgt: in den Antrieben und Kräften, den letzten Gründen und Hintergründen, den wirklichen Interessen und Nöten der Gegenwart. Alles das sind Motive — nicht im psychologischen, sondern in geschichtlichem Sinne, und zwar in einer noch festzulegenden Bedeutung —, und als Motivzusammenhang ist zu verstehen, was als Zusammenhang fertiger „Erkenntnisse" nicht gedacht werden kann.

Die Abgegriffenheit des Wortes „Motiv", seine Vieldeutigkeit und auch der Gebrauch, den wir von der Motivanalyse als Forschungsmethode zu machen gedenken, läßt es ratsam erscheinen, schon hier auf diesen Begriff etwas näher einzugehen[1].

Motivbezeichnungen (Motivtermini) sind rein philologische Merkmale, Kennzeichen, die sich beim vergleichenden Studium philosophischer Schriften aufdrängen, Leitfossilien, die sich durch alle Schichten des Gegenwartsdenkens hindurch verfolgen lassen, Worte und Wortverbindungen, die zumeist der lebendigen Sprache entnommen sind, — oft bildliche Wendungen und Selbstverständlichkeiten, die sich in den Gedankengang eindrängen: als Mittel der Veranschaulichung, als Würze der Darstellung, und die zumeist nicht definiert werden bzw. nicht definiert werden können.

Motivtermini sind z. B. die heute so geläufigen Ausdrücke für das In-der-Welt-Sein: Umwelt, Mitwelt, Umgreifendes, Horizont, Situation, Perspektive. Oder für das Von-der-Welt-getrennt-Sein: Abgeschiedenheit, Interiorität (interiorité), Gehäuse. Oder für das Gewahrwerden des Fremden, ganz Anderen: Betroffenheit, Widerfahrnis, Begegnung, échec, Halt (arrêt, arrest), und die Forderung, sich ihm aufzuschließen: Anspruch (appel), Auftrag, Durchbruch, Krisis, Entscheidung, Entschlossenheit. Daß zu den Motivbezeichnungen in erster Linie die zahlreichen charakteristischen Ausdrücke für „Grenzsituationen", Lebenserfahrungen, oder für das Innewerden unserer „Endlichkeit" gehören: Tod, Scheitern, Schiffbruch, Agonie, Sorge, Geworfenheit, Gebrochenheit (rupture), wird uns noch zu beschäftigen haben. Man findet aber auch auf Gebieten geringerer Lebensnähe eine Fülle von Motivbezeichnungen: Einklammerung, Kontrolle (control), Ereignis, Erfahrungstropfen (drops of experience), Intervall, Stufe, Distanz, Intermittenz, — Ausdrücke, die in der Erkenntnistheorie der Gegenwart, in der Bewußtseinsphilosophie, in der Ontologie, selbst in der so lebensfernen Logistik eine Rolle spielen.

Das sind nur Beispiele. Man kann sie beliebig vermehren: eine ganze Musterkollektion solcher immer wiederkehrender Bezeichnungen läßt sich anlegen, und auch eine entsprechende Systematik dazu. Die könnte auf Grundmotive zurückgehen, welche die philosophische „Situation" schlechthin bezeichnen, und in Einheits-, Fremdheits-, Sicherheits- und Grenzmotive einzuteilen wären. Zu den Grundmotiven würden Einstellungsmotive hinzutreten, in denen die subjektiven Zutaten des Fragenden, seine „persönliche Gleichung" zum Ausdruck kämen: Motive aktiver und passiver Einstellung zur Welt, agonale, pädagogi-

[1] Vgl. zum Folgenden meine *Geschichte der Nachkantischen Philosophie,* Berlin 1931, S. 8 ff.

sche, kontemplative Motive, Einstellung zum Leben nach Spiel und Ernst (die Welt als Drama, als Tragödie, als Wettkampf, als unendlicher Prozeß). Sind hier die „anderen" je schon mit dabei, so würde eine solche Motivsystematik zuletzt den Fragenden an seinem konkreten Ort aufsuchen: der Gemeinschaft, der er angehört, dem Volke, der Rasse und der rassisch-ethnischen Umwelt.

Aber auch diese Systematik — sehr ungleich der aus logischer Systematisierung philosophischer Erkenntnisse zu gewinnenden — könnte nicht halten, was sie verspricht. Gibt es denn eine philosophische Situation schlechthin, einen abstrakt Philosophierenden? Ist die philosophische Erkenntnis als Akt — actus exercitus in der Terminologie der Scholastiker — eine bloße Zutat, eine Realisierung dessen, was als „Möglichkeit" je schon vorgegeben ist? Oder sind nicht auch unsere eigensten „Möglichkeiten" noch Versuche, Projektionen, Entwürfe sehr konkreter Bedürfnisse und Nötigungen, — der Ausdruck dafür, wie wir selbst heute mit dem „Leben" fertig werden und unser Dasein ertragen, durchhalten, weiterführen?

Ebendies aber ist es, was wir unter Motiv verstanden wissen wollen: ein dynamisch-aktuelles Moment des konkreten Denkens (ein Kraftmoment, kein bloßes Strukturelement), ein über alle formulierten Sprach- und Denkbedeutungen hinausgehendes, in die Tiefen impersonalen (nicht „allgemeinen") Lebens verweisendes Interpretationsargument. Motive sind Argumente, weil sie an etwas rühren, was sich in der Tat von selbst versteht, — nämlich für alle, die es angeht, die das Gleiche wollen. Motive sind Willensargumente. Man „will" aber in der Philosophie nicht Gleiches, weil man zu derselben Gattung Mensch gehört, oder weil man als allgemeiner Mensch, als „Bewußtsein überhaupt" nur ein Interesse hat: das sogenannte Erkenntnisinteresse. Man will nicht, man wünscht nicht einmal zu „wollen" als bloß Erkennenwollender, und es ist eine pure Fiktion, den sehr komplexen Motivzusammenhang philosophischer Interessen durch ein einziges Motiv: das kognitive, zu ersetzen. Das philosophische Erkennen erwächst aus der Leidenschaft des „Existierenden", der von vornherein an seiner Stelle steht: Freunde, Feinde, ein Vaterland, eine Heimat, leibliche Begierden, Instinkte und Affekte hat, der durch Bande des Blutes mit Toten und Lebendigen verbunden ist. Es ist nur ein Akt der Selbstentfremdung und die Folge asketischer Ideale (Nietzsche), dies alles „einzuklammern" und den realen Erkenntnisvorgang einem „erkenntnistheoretischen Subjekt" zuzuordnen, das sich von „Wahrheiten" nährt und die Welt aus den Untiefen des Bewußtseins normieren zu können glaubt.

Gerade umgekehrt also wäre zu verfahren: nicht von Grundmotiven

auszugehen, sie charakterologisch und historisch anzureichern, um schließlich auf den Motivzusammenhang der Gegenwart zu gelangen, sondern den Gedankentext der Gegenwartsphilosophie sogleich in seiner aktuellen Motivierung, d. h. in bezug auf die praktische Lebensarbeit, auf den Willen und die Ziele, aber auch auf die Bedrängnisse und Nöte unserer Zeit ins Auge zu fassen. „Motiv" wäre dann, wie wir zusammenfassend sagen können, die Stelle unmittelbaren, impliziten Gegenwartsbezuges jeder, an Sachproblemen orientierten, immer aber doch personal und existenziell gebundenen philosophischen Theorie.

Was ist denn aber Gegenwart? Wie weit erstreckt sie sich und welches sind die Ereignisse, die den Raum unseres gemeinsamen Erlebens begrenzen? Ist Gegenwart schon für die Psychologie des Zeitbewußtseins kein unausgedehnter Augenblick, sondern „eine Art Zeitsattel von einer gewissen Ausdehnung, in dem wir sitzen und von dem aus wir nach zwei Richtungen in die Zeit blicken" *(W. James)*, so ist sie erst recht als geschichtliche Erlebniseinheit an Ereignisse geknüpft, die sich der Einzelne zurechnen muß, auch wenn sie ihn biographisch nicht erreichen, — an Ereignisse, die nicht bloß bis zum heutigen Tage fortwirken, sondern noch garnicht historisch geworden sind; die unseren Willen bestimmen und damit den Horizont unserer Zukunft.

Vor dreißig oder fünfzig Jahren mochte es schwer sein, Gegenwart in der Zeitlinie der Geschehnisse eindeutig abzugrenzen. Es gab da nur den Gegensatz der Generationen und ihrer Perspektiven. Vielleicht gab es auch Gesamterlebnisse, die noch nicht zu Erinnerungen geworden waren. Aber es gab kein Erlebnis von absoluter Verbindlichkeit, das die Lebenden verband und zwischen ihnen und der Vergangenheit eine Kluft auftat: die Kluft zweier Jahrhunderte, zweier Kulturen.

Es ist nicht erforderlich, erst noch besonders nachzuweisen, daß für uns der Weltkrieg dieses Gesamterlebnis ist. Und daß er, nicht die Jahreszahl 1900, das Ende des neunzehnten Jahrhunderts, das Ende einer Kultur bedeutet. Es ist auch leicht zu sehen, daß er als Gesamtgeschehen nicht durch Ereignisse wie das Versailler Friedensdiktat oder die Novemberrevolte von 1918 begrenzt werden kann. Weil solche Begrenzung offenbar nur eine Phase bezeichnet, die sich von den darauf folgenden nicht trennen läßt. Und weil es heute mehr denn je gewiß ist, daß wir erst 1939 in die letzte und entscheidende Phase des Weltkriegs eingetreten sind.

Andererseits ist das Vierteljahrhundert, das dazwischen liegt, nicht wie ein wesenloser Traum. Ist der Krieg von 1914 bis 1918 wirklich die zureichende Voraussetzung des heutigen? Müssen hier nicht alle Ver-

gleiche, ganz ernst genommen, auf bloß trügerische Ähnlichkeiten und historische Fehler führen? Die Aufbauarbeit der Nachkriegsjahre, der Aufstieg und Durchbruch der nationalsozialistischen Bewegung, der Kampf gegen den politischen Pluralismus, die Begründung des neuen Reiches, — sollen das alles Ereignisse und Taten sein, die sich zwangsläufig aus dem Vergangenen ergeben? Sind es nicht geschichtliche Leistungen, die ihr Maß in sich selber haben und durch Rückbeziehungen entwertet werden? „Dem Historiker ist nicht gestattet, nach der Weise der Naturforscher das Spätere aus dem Früheren einfach abzuleiten" (*Treitschke*).

Wenn beides richtig sein soll und wir es hier ebenso mit eigenwertigem späterem Geschehen wie mit Teilinhalten eines großen und gegenwärtigen Ganzen: unserer Gegenwart als Gesamterlebnis, zu tun haben, so ergibt sich das anscheinend Widerspruchsvolle, daß „Gegenwart" selber geschichtlich sein muß, daß es in ihr ein Analogon von Geschichte gibt, eine Art Entwicklung, Veränderungsfolge, einen Inbegriff von Taten, die doch nicht „historisch", d. h. so abständig sind, daß wir sie einer uns fremden Vergangenheit zuordnen müßten. Blicken wir auf die ersten Nachkriegsjahre mit ihren Niedergangserscheinungen, ihrem Wirtschaftsverfall, ihrer Buß- und Untergangsstimmung, ihrer Bildungsanarchie, Parteienherrschaft, politischen und weltanschaulichen Zerrissenheit, — ist diese Zeit der Ohnmacht unseres Volkes uns willens- und erlebnismäßig noch „gegenwärtig"? Aber ist das nicht die gleiche Zeit, in der das Neue, das der Weltkrieg im Keime enthielt, heranwuchs und wirksam wurde?

Es gibt also Abschnitte, Epochen, Zonen der Gegenwart als Gesamterlebnis, die ungleiche Gegenwartstönung besitzen, ja solche, die bereits verdeckt zu sein scheinen, obwohl sie gegenwärtig sind. Es gibt eben so etwas wie eine Gegenwartsgeschichte, — eine geschichtliche Bewegung der Gegenwart, die doch nicht im eigentlichen Sinne Geschichte, d. h. Vergangenheit, ist. Und wenn es das nicht gäbe, wie könnte man die Philosophie der Gegenwart zum Thema der Darstellung machen?

Ein anderes kommt hinzu: die räumliche Begrenzung und Perspektive der Gegenwart. Ist Gegenwart als Zeitsattel — um das Jamessche Bild aufzunehmen — nicht zugleich ein „Raumsattel"? Hat nicht jedes Land seine eigene Gegenwart? So daß für eines aktuell sein und zu den Problemen des Augenblicks gehören kann, was für ein anderes überwunden oder noch gar nicht in seiner Gegenwartsnähe erkannt ist? Was chronologisch gleichzeitig ist, kann dennoch geschichtlich verschiedenen Zeiten angehören; und wenn „Weltgeschichte" gerade im Zeitalter eines universalistischen Historismus zu den inneren Unmöglich-

keiten gehörte, — lag es nicht eben daran, daß es eine Erlebniseinheit aller, und d. h. ein die Völker umspannendes Gesamterlebnis wie den Weltkrieg gar nicht gab?

Trifft es dagegen zu, daß der Weltkrieg die kämpfenden Völker in einer Weise verbindet, die es ermöglicht, Gegenwart trotz ihrer Relativität im Brennpunkt eines gemeinsamen Erlebens zu sammeln, dann wird es auch sinnvoll, von einer geschichtlichen Struktur der Gegenwartsphilosophie zu sprechen, die sich natürlich nicht einfach aus der Analogie mit deutschen Verhältnissen ergibt. Aber daran kann ja kein Zweifel bestehen, daß sich die Impulse des Weltkriegs auch in andern Ländern eine Bewegung schaffen, die ihre Gegenwart der unsrigen vergleichbar macht. Hat das Jahr 1914 die Bedeutung einer Jahrhundertwende, so kann es sie nicht für uns allein haben: in allen Ländern, die überhaupt an der Kultur der Vorkriegsjahre beteiligt sind, wird zu spüren sein, daß mit dem Weltkrieg etwas unwiederbringlich dahin und ein Neues im Werden ist. Und eben hier ist die Übereinstimmung der Motive in der deutschen, angloamerikanischen, französischen, italienischen, spanischen Gegenwartsphilosophie von mindestens diagnostisch größtem Wert. Im Einzelfall mag die Deutung der Motivanalogien zweifelhaft und unsicher sein, und einen überlegenen, „objektiven" Standpunkt gibt es hierbei nicht: die Nacherlebbarkeit fremder Motive und Motivzusammenhänge begrenzt und bestimmt sich immer durch unser eigenes Erleben.

Aber die Forderung Nietzsches, Vergangenes aus der höchsten Kraft der Gegenwart zu deuten, sollte sie nicht auf unsere Gegenwart — sofern sie „geschichtlich" ist — anwendbar sein? Gibt uns nicht die Kraft unseres Volkes das Recht und die Pflicht, auch bei den andern, in unserer Umwelt, Lebendiges und Totes, Aufstieg und Abstieg, eigentliche und uneigentliche Gegenwart zu unterscheiden, und damit zu erkennen, was bloßen Analogieschlüssen ohnedies nicht zugänglich ist?

Es entspricht dem bisher Ausgeführten, wenn wir sehen, daß sich das geistige Leben der Völker seit dem Weltkrieg in einer eigentümlichen ideellen Bewegung befand: dem Kriege sich zuwandte, anstatt sich von ihm abzuwenden und zu entfernen. Diese Bewegung war keine rückläufige. Sie wies in die Zukunft und erschloß eben damit den eigentlichen Sinn des Kriegserlebnisses. Sie war keineswegs eine unmittelbare Folge und erste Auswirkung des Krieges. Vielmehr läßt sich, wenn wir die Nachkriegsjahre betrachten, zunächst etwas ganz anderes feststellen: daß sich der durch den Weltkrieg repräsentierte Zusammenbruch der Vorkriegskultur ideell als ein Gefühl endgültigen Seinsverlustes, hoffnungsloser Verlorenheit, geltend machte. Nehmen wir noch hinzu,

daß die Philosophie, noch ehe sie dazu gelangte, den echten Gehalt dieser Untergangsstimmung begrifflich aufzuarbeiten, in die zweifelhafte und ihr in Krisenzeiten so oft übertragene Rolle gedrängt wurde, einem erschütterten Glauben die feste Stütze und Beruhigung zu verschaffen, so ergibt sich sogleich der Umriß einer E i n t e i l u n g der Phasen des Gegenwartsdenkens, auf die wir nunmehr kurz einzugehen haben.

Gewiß ist es nicht ohne weiteres möglich, das in einem bestimmten Zeitraum erscheinende philosophische Schrifttum zeitgeschichtlich einzuteilen. Durch die Besonderheit ihrer Forschungsweise ist die Philosophie den exakten Wissenschaften ebenso verbunden wie der sogenannten „schöngeistigen" Literatur. Und die so oft vorgenommene Trennung zwischen der Philosophie als „strenger Wissenschaft" und dem, was früher als „Weltanschauung" galt — Weltanschauung im liberalistischen Sinne als Privatangelegenheit des Einzelnen — verfehlt nicht bloß diese Dialektik, sondern auch das Problem der Philosophie als Wissenschaft selbst. Wir haben anzudeuten versucht, daß die Motivforschung, die Analyse der philosophischen Motivtermini und ihrer Analogien, hier besseren Aufschluß gibt als eine systematische Untersuchung. Achtet man auf die Motive, so wird der Unterschied zwischen einer rein wissenschaftlichen und einer wissenschaftlich-philosophischen Schrift augenfällig: man wird — ohne die immer vorhandenen Übergänge zu leugnen, — doch sagen können, daß der „reinen" Wissenschaft jener implizite Gegenwartsbezug philosophischer Motive n i c h t zukommt.

Das ist das eine. Das andere, was die Geschichtlichkeit philosophischer Begriffsbildung verdeckt und eine zeitgeschichtliche Anwendung erschwert, ist gerade die Abhängigkeit der Philosophie von ihrer Geschichte: der als Apparat in diese Begriffsbildung eingehende Bestand der T r a d i t i o n. Die Tradition täuscht Zusammenhänge, Sicherheiten, ruhige „Entwicklungen" und Weiterbildungen vor, die in Wirklichkeit gar nicht bestehen. In Übergangs- und Krisenzeiten, in denen das philosophische Denken vom Bau der Systeme bis zum Stil der Bücher charakteristische Änderungen erfährt, sind die zu leeren Hüllen gewordenen traditionellen Begriffe ein nur allzu bequemes Mittel, Scheinfragen zu stellen und Scheinantworten zu geben: Überflüssigkeiten, die niemand mehr etwas angehen, deren Formulierung man es aber nicht ansehen kann, daß sie ohne Wert für uns sind. Denn so verhält es sich ja nicht, daß der Grad sogenannter „Abstraktheit" philosophischer Darstellungen der Maßstab ihrer Lebensferne wäre. Und jede traditionelle Fragestellung w a r einmal lebendig, d. h. sie besaß einen konkreten Gegenwartsbezug. Ob und in welchem Sinne sie erneuert werden und in einer anderen Zeit zur Sprache kommen kann, hängt

nicht davon ab, ob man an philosophische Erkenntnisse mit „Endgültigkeitszeichen" oder bloß an immer wiederkehrende, immer neu zu lösende „Probleme" glaubt, sondern davon, ob uns der geschichtliche Gehalt der vergangenen Zeiten selbst etwas angeht.

Darüber hat die völkisch-politische Geschichtsforschung der Gegenwart so viel beigebracht, daß wir hier nicht in allgemeine Erörterungen über Verwandtschaft, Artfremdheit und Begegnung der Kulturvölker einzutreten brauchen. Es genügt, den für die Gegenwartsphilosophie wichtigsten Punkt hervorzuheben: ihr Verhältnis zur Philosophie des 19. Jahrhunderts. Denn so deutlich die Ablehnung dieser jüngsten Vergangenheit seitens der heutigen Philosophie auch ist, und so wenig man gerade die Tradition dieses Jahrhunderts als verpflichtend empfindet, — Tatsache bleibt doch, daß alle heut wirksamen und schulbildenden Denker im 19. Jahrhundert aufgewachsen, herangebildet und irgendwann einmal Schüler damals lebender Philosophen gewesen sind.

Das aber legt nicht bloß die Verpflichtung auf, ebendiese Philosophie des 19. Jahrhunderts historisch in die Darstellung einzubeziehen, sondern es bedeutet auch, daß ein nicht geringer Prozentsatz dessen, was heute als Philosophie gilt, eben nichts weiter ist als Philosophie des 19. Jahrhunderts. Den Autoren pflegt so etwas nicht immer bewußt zu werden. Sollte man deshalb die gegenwartsfremden Bestandteile der Gegenwartsphilosophie ganz beiseite lassen? Gerade um die positiven Leistungen heutiger Philosophie zu erkennen, muß man sie solchen Denkleistungen gegenüberstellen, die wesentlich Artefakte sind. Und solchem Denken, das sich den Anschein gibt, von der Gegenwart abstrahieren zu können, um in Ruhe und Frieden an den alten Problemen weiterzuarbeiten. Wobei ihm weiter nichts fehlt als die Einsicht, daß diese „Probleme" gar nicht so alt sind — an der Ewigkeit gemessen, die man so gern zum Maß nimmt —, und daß die Impulse dieser „Weiterarbeit" eben der Zeit angehören, der man seine philosophische Kinderstube verdankt: dem 19. Jahrhundert.

Freilich hat die Sache noch eine andere Seite. Es genügt nicht, das vergangene Jahrhundert als historische Voraussetzung der Gegenwart zu erweisen und die, noch seinem Lebenssystem angehörenden Bestandteile der zeitgenössischen Philosophie als solche zu kennzeichnen. Man muß auch erkennen, wo dieses Jahrhundert seine Schranken durchbricht und die Gegenwart vorbereitet: in wenigen großen Denkern (wie Kierkegaard und Nietzsche), die sich, obzwar sie nicht ohne Verbindung zur systematischen Philosophie ihrer Zeit sind, dennoch an bestimmten Punkten radikal von ihr unterscheiden. Die sich selbst als „unzeitgemäß" empfinden und auch von den Anderen als Außenseiter, als schwer

zu fassende, irritierende, anregende, aber nicht eigentlich ernst zu nehmende Erscheinungen empfunden werden.

Sieht man eine Schwierigkeit darin, daß Denker, die in ihrer Zeit wurzeln, dennoch über diese Zeit hinaus sein und für die Zukunft wirken können, so darf daran erinnert werden, daß es sich hier ganz und gar nicht um eine allgemeine Möglichkeit handelt, durch philosophische Erkenntnis die geschichtliche Begrenztheit zu überwinden — diese Möglichkeit besteht gewiß auch, aber nur als formale, d. h. sie erstreckt sich nicht auf den geschichtlichen Inhalt und die Motive philosophischer Systeme —, sondern um einen sehr konkreten, nicht zu verallgemeinernden Vorgang, um eine „Realmöglichkeit", die als solche unsere eigene Zeit und ihr inneres Verhältnis zu diesen Denkern der Vergangenheit einschließt.

Natürlich enthält jede Zeit Ansätze und Tendenzen, die in ihr dominierendes Lebenssystem nicht eingehen. Das wirkliche Leben ist reicher als alle Kultur (die wiederum reicher ist als das Bewußtsein, das eine Zeit von sich hat). Kommt es aber auf die geschichtlichen Kräfte und auf sie allein an, so sind Denker, die sich der Kultur ihrer Zeit widersetzen, „Wegbereiter" und „Vorläufer" nur aus der Kraft, die ihnen eine neue Generation entgegenbringt. In ihrer eigenen Zeit verzehren sie sich und gehen zugrunde. Sie finden keine Antwort und Nachfolge; ihr Kampf bleibt unverstanden. Und gerade der positive Inhalt ihrer Philosophie tritt erst hervor im Lichte der Erfahrungen und Erlebnisse jener neuen Zeit, an der sie nicht mehr teilhaben.

Eben dies ist der Fall mit den wenigen Unzeitgemäßen des 19. Jahrhunderts, die für die Philosophie der Gegenwart wegweisend und vorbildlich, insofern also selbst gegenwärtig sind. Man kann sagen, daß sie den Abstand der Zeiten überbrücken; nur nimmt man sie dann als Repräsentanten ihres Jahrhunderts, was sie nicht sind und nicht sein wollten. Das spricht auch dagegen, das Verhältnis des 20. zum 19. Jahrhundert als eine Überschneidung aufzufassen — was gewiß naheliegt, wenn Abgestorbenes und Vergangenes in der Gegenwartsphilosophie, Lebendiges und Gegenwärtiges in der Philosophie des vorigen Jahrhunderts zu finden sein soll. Diese Überschneidung wäre eine virtuelle, weil dasjenige, was uns als „gegenwärtig" anspricht und den tiefsten Kern unseres Daseins berührt, für die Vergangenheit selbst nur eine Modeerscheinung und eine oberflächliche Erregung des Zeitbewußtseins war.

Doch lassen wir diese interne geschichtsphilosophische Problematik beiseite, die hier nur so weit von Bedeutung ist, als sie das anscheinend

willkürliche Verfahren, die Gegenwart gegen das vergangene Jahrhundert abzuriegeln, und dennoch diesen oder jenen als Vorläufer unserer Zeit davon auszunehmen, betrifft und rechtfertigt. Die Gliederung unserer Darstellung bedarf noch in einem anderen Punkt einer Erläuterung: der Unterscheidung zweier „Phasen" der Gegenwartsphilosophie, einer destruktiven und einer konstruktiven, und der Notwendigkeit, die erste dieser Phasen wieder zu zerlegen in eine Phase der Auflösung und des Übergangs.

Destruktiv nämlich ist die Philosophie offenbar in doppelter Hinsicht: einerseits in der bewußten Ablehnung und Kritik der Vergangenheit, deren Überlieferung sie zerstört und deren Ideale sie entwertet, andererseits in der Weiter- und Zuendeführung der eben dieser Vergangenheit noch angehörenden und in ihr auch schon zur Wirksamkeit gelangten destruktiven Tendenzen selbst. Zum ersten bedarf es, soll die Kritik überhaupt einen Sinn haben, eines neuen Ansatzes. Zum zweiten bedarf es nur einer gewissen Konsequenz und Beharrlichkeit. Und daß die Philosophie, wo sie nichts Neues zu sagen hat, konsequent in der Durchführung des Alten sein kann, beweist das traditionelle Denken zur Genüge.

Wir sehen denn auch, wie der geistige Auflösungsprozeß der letzten Vorkriegsdezennien nach dem Kriege noch weiter um sich greift, bis er einem Denken weicht, das von neuen Ansichten und Aufgaben erfüllt ist, ohne noch recht zu wissen, wohin diese Antriebe eigentlich weisen: einem Übergangsdenken, das ebenso eifrig in der Kritik und Programmatik wie unfähig in der begrifflichen Durchführung und Aufarbeitung seiner Forderungen ist. Vergleicht man es mit jenem Denken, das nach dem Trägheitsprinzip in erworbenen Gewohnheiten einfach fortläuft, so steht es ersichtlich im Zeichen einer Renaissance der Philosophie; man ringt wieder um die Idee der Philosophie, um ihren Anspruch, die Wissenschaften zu führen, um das Wesen des Menschen und des Philosophierenden, — um die letzten Voraussetzungen der Philosophie also, die der abgelaufenen Kultur gleichgültig geworden waren.

Seine Schwäche und Unfruchtbarkeit aber zeigt sich in der Übersteigerung und Formlosigkeit, die allem Unechten wesentlich ist. Der Philosoph will das alles zugleich sein: Prophet, Arzt, Heiland, Gelehrter und Politiker. Man gründet Schulen der Weisheit, philosophische Sekten christlicher, buddhistischer, theosophischer Observanz, und findet dafür ein gläubiges Publikum. Ein bodenloser Intellektualismus treibt schillernde Blasen und beschleunigt die weltanschauliche Zersetzung des Volkes. Man glaubt den Formalismus der wissenschaftlichen Philosophie durch einen Ästhetizismus der „Philosophie als Kunst"

überwinden zu können. Man „revolutioniert" die Seelen und gefällt sich in politischen Wahnvorstellungen: Deutschlands „wahre politische Mission" erblickt man in der Ausbreitung eines „Geistes", den man selbst nicht hat, — inmitten einer Welt, die Deutschland wehr- und waffenlos darniederhält, sein Wirtschaftsleben vernichtet, seine Ehre beschmutzt.

Ganz gewiß hat sich die Philosophie dieser Jahre mitschuldig gemacht an der Erhaltung eines Zustandes, den zu verewigen nur den Feinden unseres Volkes von Nutzen sein konnte. Die Philosophie hat die „kleine Politik" (denn Nützlichkeit ist selbst keine letzte politische Kategorie) unserer Gegner, die Politik der „Sieger" von Versailles, gefördert durch eine Flucht vor der Wirklichkeit: sie ist noch nicht wirklich in den Weltkrieg eingetreten, dessen unheimlich-unterirdisches Fortwirken sie nicht wahr haben möchte, und dessen vermeintliches Ende ihr dennoch schwer in den Gliedern liegt. Eine solche Flucht in die Idee, in den Geist und in metaphysische Gefilde ist freilich ein anderes als das bloße Verstopfen der Ohren und die „Einklammerung" einer Wirklichkeit, für die man kein Interesse mehr hat. Und eben weil sie ein anderes ist, müssen wir die Denker, die den Übergang zur eigentlichen Gegenwartsphilosophie repräsentieren, von denen unterscheiden, die die Schwelle der neuen Zeit garnicht erst überschreiten, sondern ihrer Vergangenheit zugewandt bleiben.

Wie aber stellt sich nun das Gegenwartsdenken nach seinen positiven Leistungen dar? Und welchen Sinn hat es, dieser destruktiven eine k o n s t r u k t i v e Phase der Gegenwartsphilosophie überzuordnen?

Konstruktion ist Aufbau, Planentwurf und Planausführung. Konstruktives Denken ist nichts ohne die Technik seiner Verwirklichung: es ist kein bloß programmatisches Denken, dem diese Technik fehlt. Konstruktives Denken ist wesentlich s y s t e m a t i s c h, — formgebend, verbindend, vereinheitlichend. Aber die logische Form des Systems verbürgt seine innere Bündigkeit und Tragfähigkeit noch nicht. Sie ist gewiß untrennbar von ihm und gehört zur Planverwirklichung; die begriffliche Darstellung hat in der logischen Begründung ihre eigene Gesetzmäßigkeit. Aber sie genügt nicht; sie kann auch eine Systematik vortäuschen, die keine echte, sondern eine bloße Verknüpfung von Abstraktionen ist. Jedes echte System ist k o n k r e t und als solches geschichtlich: indem es Motivzusammenhänge wiedergibt, übergreifende Erlebnisse und Erfahrungen verarbeitet, die Kulturgrundlagen, Lebensforderungen, Leitwerte einer Zeit zum Ausdruck bringt.

Konstruktives Denken ist also zugleich r e k o n s t r u k t i v : wiederholend und in Begriffe fassend, was als Voraussetzung seines Er-

kenntniswillens je schon da und in ihm selbst lebendig ist. Das konstruktive Denken der Gegenwart ist rekonstruktiv, indem es die Erfahrungen unserer Generation, die Erfahrungen der durch den Weltkrieg hindurchgegangenen Generation, noch einmal zusammenfaßt, — nicht beschreibend wie die Geschichte oder symbolisierend wie die Kunst, sondern in einer nur ihm selbst eigenen Beziehung auf Sachprobleme, die durch den Stand der wissenschaftlichen Begriffsbildung bezeichnet und begrenzt sind.

Das sind noch recht vage Kennzeichen. Sie werden aber schon deutlicher, wenn man darauf achtet, was für die heutige Philosophie Konstruktion ist und was nicht. Verglichen mit den systematischen Leistungen der Vergangenheit, scheint die Fähigkeit, Systeme zu errichten, nachgelassen zu haben. Für ein Denken, das — wie zuletzt noch die Philosophie Hegels, des überhaupt letzten großen Systematikers der Vergangenheit — in gleicher Weise alle Wissens- und Lebensgebiete zu umspannen und auf Formeln zu bringen sucht, wird man heut schwerlich ein Beispiel finden. Und doch ist nicht die Kraft der Gestaltung oder der Aufbauwille des Denkens geschwächt, sondern unsere Welt ist eine andere geworden, und mit ihr hat auch die Frage nach dem „Ganzen der Welt" einen anderen Sinn erhalten.

Davon sei ausgegangen. Der Weltkrieg hat zwei Seiten: eine negative und eine positive. Die Zeitgenossen sind zunächst nur der ersten zugewandt; sie erleben Tod und Vernichtung, den Zusammenbruch des Zweiten Reiches, die Auflösung der Lebensordnungen, die das Gerüst der Vorkriegskultur bildeten. Aber nicht in diesen Erfahrungen, sondern im Kriegserlebnis selbst wurzelt die Vorstellung, die das philosophische Denken zutiefst erregen und die Voraussetzung für die konstruktiven Ansätze der Gegenwartsphilosophie bilden sollte: die Vorstellung, hineingestellt zu sein in eine Wirklichkeit, die sich in keiner Weise vorwegnehmen, erdichten, erdenken, berechnen läßt, die schlechthin anders, fremd, unbekannt, und dabei von erschreckender Härte ist, — eine Wirklichkeit, die uns zur Preisgabe aller subjektiven Ansprüche, Erwartungen und Hoffnungen zwingt.

Diese Vorstellung mußte dem Wirklichkeitsproblem eine andere Gestalt geben. War doch der sogenannte Realismus des 19. Jahrhunderts — mit Ausnahme der realistischen, aber als solche gar nicht erkannten Philosophie Friedrich Nietzsches — nur ein verdeckter und korrigierter Idealismus. Allerdings, den idealistischen Maßstab fand man unzulänglich. Aber nur während des Gebrauches. Wem kam es zum Bewußtsein, daß schon in der Forderung, die Wirklichkeit als Ganzes denkend, erkennend umgreifen zu können, die idealistische Voraus-

setzung enthalten ist? Daß die Wirklichkeit überhaupt kein Maß außer sich hat, daß man nicht vor sie hintreten und sie beurteilen kann, fordernd, sie solle, müsse, werde so oder so sein? Sondern daß das Sosein, die essentia der Wirklichkeit, selbst ein „Existenzial", ein Daseinsausdruck ist? Erst der Krieg, der allen Schein, mit dem wir unsere Welt umkleidet hatten, so plötzlich und gründlich tilgte, konnte uns wieder vor solche Fragen stellen.

Von ihm aus, und nicht als vermeintliche Reaktion auf ein einseitig erkenntnistheoretisches Philosophieren, sind denn auch die Seinslehren der Gegenwart in ihrem Ansatz zu verstehen. Dieser Ansatz ist die „volle Befremdlichkeit des Seienden". Aus ihr dem Dasein einen Sinn abringen, ist ein anderes, als es in seiner Sinnerfülltheit einfach voraussetzen, wie es die traditionelle Ontologie tat, — die sich eben darin als Theologie erwies, und für die die Wirklichkeit „befremdlich" nur war als „abgeschattet", verdunkelt, durch ein Sein niederen Grades verunreinigt.

Wir haben hier noch nicht die Aufgabe, den Motiven dessen nachzuspüren, was sich heute „Ontologie" nennt. Viel säkularisierte Theologie ist dabei, und gar nicht schmal ist der Bereich — ein Grenzbereich immerhin —, der die moderne Ontologie mit der katholischen Neuscholastik verbindet. Um aber den Gegensatz zur traditionellen Ontologie schärfer zu erfassen, ist von solchen Übergängen abzusehen. Und um das Andersartige heutiger Ontologie deutlicher zu erkennen, ist auch von allen Übergängen zur Metaphysik (des „Lebens", der Innerlichkeit, der Existenz) abzusehen. Es bleibt — in der angloamerikanischen, dem Neurealismus verwandten Ontologie deutlicher als bei uns — eine Beziehung zur Physik der Gegenwart: zum Positivismus dieser Physik, der die Ontologie selbst positivistisch färbt, zu all jenen halb physikalischen, halb mathematischen „Strukturlehren", die sich doch so gründlich von der Mechanistik und Atomistik des 19. Jahrhunderts unterscheiden.

Diese ältere Physik gab sich, trotz bedeutsamer Gebietsumschichtungen und Terraingewinne, wesentlich als Vollendung der Klassik, deren mechanische Modellvorstellungen sie zwar in ätherdynamische und energetische umwandelte, deren Kausalitäts- und Gesetzesbegriff sie aber unangetastet ließ. Das schloß fruchtbare und ersprießliche Beziehungen zur „Erkenntnistheorie" in sich. In der Tat, die damalige Erkenntnistheorie konnte sich die exakten Wissenschaften zum Muster nehmen; Physiker wie Helmholtz, Mach konnten sich am Ausbau der Erkenntnistheorie beteiligen. Mit der Quantentheorie und Mikrophysik hören diese Beziehungen auf. Das auf jede Anschaulichkeit verzichtende, mathematisch-deskriptive, Kausalgleichungen durch Statistiken er-

setzende, den klassischen Determinismus preisgebende Verfahren der modernen Physik ist allen erkenntnistheoretischen Reflexionen gegenüber spröde und skeptisch. Daß die Materie aus „Ereignissen" besteht und jedes Elektron seine Geschichte hat, daß sich die physikalische Erkenntnis nicht einmal mehr logisch, im Rahmen e i n e s Axiomensystems, formulieren lassen soll, — das scheint in der Tat zu jenem „Zusammenbruch" der Wissenschaft zu führen, den H. Dingler 1926 diagnostiziert und durch Wiederanknüpfung an den erkenntnistheoretischen Apriorismus (Kants) aufzuhalten versucht hatte.

Und doch bedeutet die Grundlagenkrise keinen „Zusammenbruch" der Wissenschaft. Wo sich die Ontologie der Gegenwart als Strukturlehre der Wirklichkeit versteht, verrät sie auch ihre Verwandtschaft mit der heutigen Physik: wie der Tag nicht fern ist, wo zwischen dieser Physik und der Ontologie ähnlich fruchtbare Beziehungen entstehen werden, wie sie zwischen der klassischen Physik und der Erkenntnistheorie bestanden. Die Welt, in der wir „betroffen" stehen, die wir nicht umgreifen können, bietet sich uns bruchstück-, quantenhaft dar in „Phänomenen" von sehr verschiedenem, durchaus nicht einheitlichem Bedeutungsgehalt. Das Risiko, die Bedeutung dieser Phänomene zu treffen oder zu verfehlen, müssen wir jedesmal von neuem eingehen, — keine „allgemeinen" Gesetze können uns davon dispensieren. Die Wirklichkeit ist eine Welt von Ansichbeständen, — eine „Welt" also nur als Horizont unserer Unübersteigbarkeiten. Und der Wirklichkeit selbst bleibt es überlassen, sich uns zu „objizieren", d. h. als erkennbaren „Gegenstand" darzubieten.

Ist das die Situation des Erkennenden, im Ganzen des Seins dennoch ungesichert und gleichsam vor dem Nichts zu stehen, — was bleibt übrig, als sich des einzigen zu vergewissern, was wir noch haben oder sind: der eigenen E x i s t e n z ? So ist mit der Ontologie der Gegenwart die E x i s t e n z p h i l o s o p h i e aufs engste verbunden, auch wenn sich die Systematiker in beiden Lagern dieser Verbindung widersetzen. Und wiederum, alles was sich heute „Existenzphilosophie" nennt, ist konstruktiv in der Rekonstruktion jenes Realitätsbewußtseins, das an der Schwelle unserer Zeit steht. Es mag vieles andere sein, oder dieses gerade nicht sein w o l l e n, — fruchtbar ist die Existenzphilosophie der Gegenwart nur, indem sie diesen geschichtlichen Gehalt zum Ausdruck bringt.

Im übrigen, kann denn ein Zweifel daran bestehen, daß „Existenz", wo und wie immer sie zum Problem wird, thematisch zu einer L e h r e v o m S e i n gehört? Oder daß umgekehrt jede Ontologie, wenn sie die analogia entis, den Grundbegriff der traditionellen Ontologie, preisgibt

— genötigt, gezwungen ist, ihn preiszugeben —, daß ihr dann nurmehr der Weg bleibt, in der Begrenztheit unserer eigenen Existenz, der konkreten leibseelischen Person, das „Sein des Seienden" aufzufinden?

Der tiefere Gegensatz beginnt erst dort, wo man zwar nicht leugnet, daß Existenz ein ontologischer Begriff ist, aber die dazugehörige Ontologie selbst für ein Gewebe aus Abstraktionen hält. Oder umgekehrt, wo man zwar zugibt, daß menschliche Existenz ein eigener Problembezirk, aber nicht ein solcher ist, aus dem sich ontologische Erkenntnisse erarbeiten ließen. Jenes ist die Position einer reinen Existenzphilosophie, die sich zumeist erkenntnistheoretischer Einwände gegen die Möglichkeit ontologischer Begriffsbildung bedient. Dieses ist die Position einer reinen Ontologie, die das Daseinserlebnis des Menschen für eine rein subjektive Angelegenheit hält. Während der Versuch, beides zu leisten: das Daseinserlebnis als eine ontische Befindlichkeit, als Seinszustand zu verstehen, um damit zu gültigen Sätzen über das Sein des Seienden zu gelangen, die Position der eigentlichen Existenzialontologie ist.

Der nachfolgenden Darstellung bleibt es vorbehalten, den Unterschied dieser drei Systemansätze genauer zu bestimmen. Was jedoch über ihn hinausgreift und zur Kennzeichnung des Gegenwartsdenkens überhaupt gehört, ist der Gegensatz zweier Lebensauffassungen, die beide eine Sinnauslegung von Existenz zu geben beanspruchen und doch so voneinander abweichen, daß jeder Versuch einer Vermittlung von vornherein hoffnungslos erscheint. Zweier „Existenzphilosophien" also, die wir kurz als negative und positive unterscheiden können, — womit freilich sogleich eine Bewertung ausgedrückt ist, die aber hier nicht als persönliche, sondern als geschichtliche, d. h. in dem Prozeß der inneren Fortbildung der Existenzphilosophie selbst dargestellte, verstanden werden soll.

Für die eine Form existenzphilosophischen Denkens der Gegenwart nämlich besteht und erschöpft sich der Sinn von „Existenz" in der Verendlichung, Verzeitlichung, Vernichtung eines ins Dasein „geworfenen" Wesens, das nur die eine Möglichkeit hat: im Zugrundegehen den Grund seines Daseins zu erreichen. Das sich in der Todesangst, im Todeskampf (Agonie), im Scheitern — oder wie immer die Motivbezeichnungen der einzelnen Denker lauten — der letzten Verwirklichung seines Daseins bewußt wird. Das also entschlossen, gefaßt, todesbereit, ein Leben ohne Verdeckungen, ohne Flucht und Selbsttäuschung führen wird, zwar in Verbindung (Kommunikation) mit anderen Menschen, aber doch wesentlich gemeinschaftslos, — wenn Gemeinschaft ein wirerfülltes, an sich selbst sinnvolles Füreinandersein bedeutet.

Für die andere Form existenzphilosophischen Denkens der Gegen-

wart, den völkisch-politischen, seiner inneren Verwandtschaft mit der nationalsozialistischen Weltanschauung bewußten Realismus, ist gerade dies der Punkt des Anstoßes. Das Dasein, das sich im Tode vereinzelt, ist offen an der Wurzel unserer Existenz; die Gemeinschaft, in der wir als konkrete Individuen je schon stehen, gehört mit zur Verwirklichung, zum Ganzwerden unseres Daseins, das nur in und durch die Gemeinschaft, nicht durch die Zeitigung seines Endens, seine eigensten Möglichkeiten erreicht. Gemeinschaft muß freilich Bewußtseins-, Gesinnungs-, Willensinhalt des Einzelnen sein. Aber das ist es nicht, was ihren existenziellen Charakter ausmacht. Dieser besteht vielmehr darin, daß die Gemeinschaft hinabreicht auf den Grund unserer Existenz: daß sie es ist, die uns „entwirft", uns ins Dasein entläßt, — daß der Daseinsgrund, aus dem wir geboren werden, unser V o l k in einer selbst schon bestimmten natürlichen und geschichtlichen Gestalt ist.

Die Verschiedenheit der Lebensauffassungen aber, die dieser verschiedenen Bestimmung von Existenz zugrunde liegt, — läßt sie sich nicht auf das Weltkriegserlebnis beziehen in der Verflochtenheit seiner beiden Sinnmomente: vor den Tod gestellt, der Vernichtung preisgegeben, und zugleich einer Kampfgemeinschaft eingefügt zu sein, der die Einzelnen als Glieder unseres Volkes angehören? Zweifellos eignet der idealistisch individualistischen Existenzphilosophie — das wird sich später genauer erweisen — eine starke Abhängigkeit von der Theologie (insbesondere von der protestantischen Theologie der Gegenwart). Doch fehlt ihr gerade das theologisch Wesentliche: die Hinwendung zu Gott und die Botschaft des Erlösers, — der theologische Wert dieser Philosophie kann also höchstens in einer Vorbereitung auf die eigentliche theologische „Antwort" bestehen. Was demgegenüber viel bedeutsamer erscheint, ist jene Rekonstruktion der negativen Seite des Daseins im Kriege, die für uns Gegenwärtige keine einmalige, ephemere Lebenssituation, sondern eine Seite unseres Daseins selber, die also auch in ihrer Negativität für uns exemplarisch und schlechthin verbindlich ist. „Es ist die letzte Bewußtheit des vor das Sein oder Nichtsein gestellten Existierens, in der allein tiefere und wahrere Möglichkeiten und Mächtigkeiten des Existierens aufbrechen" *(H. Heyse)*.

Nur in diesem Punkte freilich begegnet sich der politische Realismus mit der pseudotheologischen Existenzphilosophie, — deren Ernst in Trauer, Melancholie, zuletzt in völlige Daseinsverödung übergeht, wenn sie der todesbereiten Entschlossenheit kein e i g e n t l i c h e s M o t i v mehr zu geben weiß. Wenn sie den Einzelnen aus dem leeren Raum einer allgemeinen Seinsmöglichkeit, anstatt aus der Gemeinschaft seines Volkes hervorgehen, und ihn im Scheitern die Zeitlichkeit seiner Existenz erfahren läßt, ohne ihn an seinen geschichtlichen Ort zu stel-

len. Will die negative Existenzphilosophie aber aus ihrem Mangel eine Tugend machen und den politischen Einsatz als eine „Verweltlichung", Verdiesseitigung und Verflachung herabsetzen, so ist mit Entschiedenheit zu betonen, daß gerade im Begriff der Gemeinschaft, wie ihn der politische Realismus unserer Tage erarbeitet, ein religiöser Gehalt steckt, für den es durchaus nicht schädlich ist, wenn er mit den Voraussetzungen der gegenwärtigen christlichen Theologie nicht übereinstimmt.

Damit sind wir schon mitten in den aktuellen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Daß die Philosophie im Leben wurzelt, sich nicht bloß in abgezogenen Begriffen bewegt, wird schwerlich leugnen können, wer auch nur einen Blick in die Schriften heutiger Philosophen getan hat. Ist doch insbesondere die Existenzphilosophie, auf die wir zuletzt geführt wurden, nichts anderes als die eigentliche Darstellung und Erfüllung dessen, was sich vor dem Kriege aus Protest gegen ein wirklichkeitsfremdes Denken „Lebensphilosophie" nannte. Und dennoch ist der Abstand zwischen der Existenzphilosophie und dieser früheren „Lebensphilosophie" groß genug. Ist er nur darum so groß, weil jetzt in den Bereich wissenschaftlichen Denkens tritt, was vordem zumeist ein Gegenstand für erbauliche Betrachtungen war?

Die Lebensphilosophie blieb Programm, weil es unter den wenigen philosophischen Disziplinen keine mehr gab, die sich ihrer Probleme hätte annehmen können. Weil die in Fachwissenschaften aufgeteilte Philosophie gebietslos geworden war. Eben das ist aber das Entscheidende, daß es der Gegenwartsphilosophie wieder gelingt, ein eigenes Forschungsgebiet zu erobern. Litt nicht die Philosophie seit der Renaissance unter ständigen Terrainverlusten? Die wichtigsten Sachprobleme wurden der philosophischen Behandlung, zuletzt auch der philosophischen Kontrolle entzogen. Durch Frege und Peano fiel auch das letzte Bollwerk des traditionellen Denkens, die klassische Logik, die jetzt mit der Mathematik zu einem einheitlichen Forschungsgebiet verschmolzen und zu einer besonderen „Fachwissenschaft", der Logistik, erhoben wurde. Daß es aber der Philosophie wieder gelang, einen selbständigen Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen, — glaubt man im Ernst, das Zauberwort „Leben" und die Programmatik der Lebensphilosophen hätten solches bewirkt?

Der Grund ist ein tieferer. Er liegt wiederum dort, wo wir auch bisher die eigentliche Motivierung für das Gegenwartsdenken suchten und fanden: im Erlebnis des Weltkrieges. Indem dieser Krieg ein Bild vom Menschen zerstört, jenes Menschenbild, wie es trotz aller nationalen Gegensätze im abendländischen Kulturbewußtsein feststand und trotz aller pessimistisch-irrationalistischen Gegenströmungen die

letzte Voraussetzung für das Vertrauen auf die Entwicklung der Kultur, den Sinn der Technik, der sozialen Gesetzgebung, der politischen Machtausgleichungen darstellt, zwingt er dazu, die alte Frage zu erneuern: Was ist der Mensch? Als Problem ist diese Frage ein philosophisches Grundproblem, so ursprünglich wie die Frage nach dem Ganzen der Welt und dem Sein des Seienden. Und wir sehen denn auch, wie die Übergangsphilosophie der ersten Nachkriegsjahre, diese drei Fragen verbindend, eine philosophische Anthropologie auf ontologischem Grunde zu errichten sucht. Doch ist dieser Ansatz zur Spekulation nur Symptom. Der Gebietsgewinn, den die Philosophie so plötzlich und mit einem Male erhält, ergibt sich aus dem Zusammenbruch der bisherigen Psychologie, — der Psychologie als „Fachwissenschaft". Was sie an Sachproblemen verdeckt und eingeebnet hatte, wird frei und der philosophischen Behandlung wieder zugänglich. Darauf einzugehen ist notwendig, um die allgemeine Vorstellung, die wir von der Philosophie der Gegenwart jetzt schon gewonnen haben, abzurunden und zu vervollständigen.

Die neuere Psychologie ist eine Frucht des Zeitalters der Aufklärung. Was im 18. Jahrhundert als Erfahrungsseelenlehre, empirische Psychologie entsteht, wird im 19. Jahrhundert, nach Überwindung der ganz anders gearteten romantischen und spätidealistischen Seelentheorien, zur „experimentellen" Psychologie: hier setzt dann die eigentliche Gebietstrennung von der Philosophie ein. Wie aber die Aufklärung ein wesentlich nivellierendes und veräußerlichendes Denken ist, so ist auch ihre Psychologie eine Veräußerlichung der Anthropologie des 17. Jahrhunderts, — des Bildes vom Menschen, das Denker wie Descartes, Hobbes, Leibniz in den Kriegsstürmen und politischen Wirren ihrer Zeit aufgezeichnet hatten. Noch das 19. Jahrhundert, noch der deutsche Idealismus, steht auf dem Grunde eines Humanismus, der seine Gestalt von Leibniz erhalten und von hier aus das deutsche Bildungswesen bestimmt hat.

Die Anthropologie des 17. Jahrhunderts, der philosophische Nährboden alles dessen, was bis zur Schwelle unserer Gegenwart als Psychologie galt, hat zwei Merkmale: sie ist universalistisch und dualistisch. Ihr Universalismus macht sie zum Glied der christlichen Tradition. Ihr Dualismus aber hat mit dem christlichen Dualismus von Fleisch und Seele, Körper und Geist, nur wenig zu tun. Er ist ein methodischer Dualismus, der als solcher zum Modelldenken der mathematischen Naturwissenschaft, zur Begründung der modernen Physik gehört, und der in der Gegenüberstellung von Ausdehnung und Denken, Materie und Bewußtsein besteht.

Die dieser Anthropologie entstammende Psychologie wird also ebenfalls universalistisch und dualistisch sein. Jenes als Wissenschaft von „dem" menschlichen Seelenleben überhaupt, — als allgemeine Psychologie. Dieses in der Spaltung der beiden psychologischen Disziplinen: einer naturwissenschaftlichen Psychologie und einer Bewußtseinspsychologie. In der sogenannten „Psychophysik" des 19. Jahrhunderts, auf deren Lehre vom „psychophysischen Parallelismus" die „exakten" Theorien der damaligen Zeit fußen, feiert das konstruktive Denken der großen rationalistischen Philosophen des 17. Jahrhunderts seinen letzten Triumph.

Der Psychologie im „Zeitalter der Einzelwissenschaften", wie man das vorige Jahrhundert mit Recht genannt hat, kommt dabei die philosophische Problematik ihrer Voraussetzungen nicht mehr zum Bewußtsein. Es gilt ihr als selbstverständlich, daß es „Gesetze" des Seelenlebens gibt, daß dies Gesetze des menschlichen Seelenlebens überhaupt sind, daß alles Leibliche den Gesetzen der Materie, also den Kausalgleichungen der Physik unterworfen ist, und daß die einer ganz anderen Region angehörende Bewußtseinsgesetzlichkeit doch wiederum in einem bestimmten Ordnungsverhältnis zur physikalischen Gesetzmäßigkeit steht.

Von hier aus bestimmt sich der Charakter der Psychologie als Einzelwissenschaft. Es folgt nämlich daraus erstens, daß alles sogenannte „höhere" Seelenleben eine Komplexion elementarer Prozesse ist (Elementenpsychologie). Es folgt ferner daraus, daß eben diese komplexen Erscheinungen, in denen sich doch unser Erleben bewegt, soweit sie exakter Formulierung nicht zugänglich sind, außerhalb der Forschung bleiben bzw. Gegenstand einer „angewandten Psychologie" als Anhängsels der allgemeinen Psychologie sind. Und es folgt drittens daraus, daß die Psychologie des Bewußtseins, in scharfer Abwehr der romantischen Vorstellungen vom „Unbewußten", mit der anderen „Fachwissenschaft": der Erkenntnistheorie, ein festes Bündnis eingeht. Die Trennung des Inneren vom Äußeren, des Immanenten, Bewußtseinsgesetzlichen, vom Transzendenten, Bewußtseinsfremden, läßt sich nun nicht mehr überwinden: zur naturwissenschaftlichen „Psychologie" im letzten Drittel des Jahrhunderts gehört die Philosophie der Immanenz, — ein Reflex noch jener Innerlichkeit, mit der Leibniz seine Monaden ausstattete, aber formalisiert, entleert und ohne den übergreifenden Ordnungsbezug, der aus den Monaden eine „Welt", eine „Gemeinschaft" macht.

Um sagen zu können, daß es diese Psychologie nicht mehr gibt, weil es den „Menschen" nicht gibt, den sie voraussetzt, weil es einen Aufbau des Seelenlebens aus elementaren Prozessen: Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen nicht gibt, weil es keine allgemeinen

psychologischen Gesetze und Prinzipien gibt, die sich auf Konkretes anwenden ließen, — müßte es nicht die wissenschaftliche Psychologie selbst sein, die ihre Auflösung sozusagen beglaubigt, amtlich bescheinigt? In der Tat vollzieht sich der Prozeß einer völligen Umorientierung der Psychologie, ihrer Redintegration zu einer philosophischen Disziplin, in ihrer eigenen Geschichte: schon zwei Jahrzehnte vor Ausbruch des Weltkrieges etwa, als die Psychologie noch eine die Lehrstühle beherrschende Fachwissenschaft war, beginnt ihre Selbstauflösung. Sie beginnt mit der Entdeckung der Gestaltqualitäten, der Ganzheitlichkeit des Seelischen, der typischen Konstitutionsdifferenzen, und endet damit, daß die vormals als „angewandte Psychologie" (Entwicklungspsychologie, differentielle Psychologie, Charakterologie) geltenden Disziplinen die „allgemeine" Psychologie verdrängen und sich an deren Stelle setzen.

Was uns an diesem Vorgang vornehmlich interessiert, ist zweierlei: der Übergang von der Erklärung zur Deutung, und die Einbeziehung des zu Deutenden in umgreifende Sinnzusammenhänge. Die Deutung unterscheidet sich von der Erklärung darin, daß sie das Risiko des Verfehlens auf sich nimmt, daß sie nicht „objektiv" ist im Sinne rein theoretischer Objektivität, und daß sie ihre Voraussetzungen nicht in Form allgemeiner Gesetze, Prinzipien, Erkenntnisse besitzt. Jede Deutung ist Wagnis und bleibt in der Schwebe; sie kann ansprechen, überzeugen, verpflichten, aber sie kann nicht bewiesen werden. Sie erwächst aus Erfahrungen und muß erlebt werden: der „Sinn" den sie findet, ist nicht beliebig zu übertragen und in alle Sprachen zu übersetzen. Dennoch hat dieser Sinn seinen eigenen Ort, seine eigenen Forderungen und Zusammenhänge. Sind unsere Erlebnisse sinnbezogen, so liegt dieser Sinn doch nicht im erlebenden Subjekt, im Bewußtsein.

Und das ist der wichtigste Unterschied heutiger Menschendeutung von der früheren Psychologie: was diese als Erlebnisinhalt in das Subjekt verlegte, um es mit künstlichen Theorien (Einfühlung, Introjektion) auf die Wirklichkeit zu beziehen, wird jetzt wieder dort angesetzt, wo wir es vorfinden, um es uns anzueignen: in der Realität selbst, in der Welt, zu der auch der Erlebende gehört, aber nicht als leeres Bewußtseinszentrum, sondern als konkrete Person. Die Psychologie der Vergangenheit war idealistisch, immanenzphilosophisch, die Menschenkunde der Gegenwart ist realistisch; ihr steht die Wirklichkeit offen, während jene nur die Modellwirklichkeit der mathematischen Naturwissenschaft und die Innerlichkeit des Bewußtseins kannte. Gab es im 19. Jahrhundert keinen Zusammenhang zwischen der Psychologie und der Kulturkunde, Ethnologie, Soziologie, Geschichtsschreibung — höchstens eine „Völkerpsychologie", die zum Nachteil der Ethnologie und

Volkskunde ihre vermeintlichen Gesetze auf den „primitiven" Menschen anwandte, oder eine „geisteswissenschaftliche" Psychologie, die im leeren Raum des Menschlichen „Strukturgesetze" auffinden zu können glaubte, — so ist die heutige Menschenkunde eine Deutung, Sinnauslegung des Verhaltens der Menschen (nicht „des" Menschen überhaupt, der sich gar nicht verhalten kann, weil er keine ihm eigene Umwelt hat), und zwar der Menschen als Lebewesen: an die Stelle physikalisch-mathematisierender Begründung ist die Biologie getreten.

Von hier aus wird die Stoffbereicherung der Philosophie verständlich und die Tatsache, daß sie einheitlich als „Phänomene" erfassen, bestimmen, befragen kann, was zuvor bloße Schnittpunkte zahlreicher Einzelwissenschaften waren. Es kommt aber sehr darauf an, gerade die Sinnphilosophie der Gegenwart und die sie weiterführende Metaphysik richtig abzugrenzen, — abzugrenzen auch gegen dasjenige, was in den Übergangsjahren als „Phänomenologie" und „phänomenologische Methode" galt. Diese „Phänomenologie" nämlich — auf deren besondere Beschaffenheit erst an späterer Stelle eingegangen werden kann — ist alles andere als ein Neuansatz: sie ist ein Abschluß und die letzte Frucht der Bewußtseinsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Sie nimmt in den leeren Raum eines „absoluten" Bewußtseins zurück, was in der wirklichen Welt nur deutend, d. h. nicht ohne konkreten Standort und persönliche Entscheidung, erkannt werden kann. Gerade diese Sinndeutung lehnt sie ab, weil sie „strenge Wissenschaft", „Wesenswissenschaft", sein will. Sie zieht sich zurück von der Wirklichkeit, klammert sie ein, enthält sich des Urteils über „Tatsachen". Ihre „Wesensschau" ist apriorisch; ihr Denken lebt aus der Erinnerung an den Rationalismus des 17. Jahrhunderts.

Die Bedeutungslehren der Gegenwart aber haben nicht mehr diesen Charakter. Die Überzeugung, daß sich nichts Wirkliches antizipieren läßt, weder Tatsachen noch Sinngehalte, unterscheidet sie radikal von allen früheren Bedeutungslehren. Die Welt, vor die uns der Krieg gestellt hat, ist fremd und neu; es ist unsere Sache, uns in ihr zurechtzufinden. Sie ist nicht ohne Sinn und Ordnung, Vernunft und Gesetz. Aber ihre Sinngehalte sind nicht abgeschieden und der Selbstversenkung zugänglich. Sie müssen erkämpft, erarbeitet werden; nur im Vollzuge, in der Handlung, wird uns die Bedeutung dessen erkennbar, was uns umgibt und begegnet. So ist auch die Sinnphilosophie der Gegenwart aktivistisch, realistisch, existenzialistisch, — eine Interpretation jenes Daseins im Kriege, das keine Sicherungen kennt als die Kraft der Gemeinschaft und den Willen zum Siege.

I. TEIL

DER AUSGANG DES 19. JAHRHUNDERTS

Wir haben in kurzen Zügen eine Vorstellung von der Gegenwartsphilosophie zu geben versucht, die sich auf geschichtliche Voraussetzungen und Motive gründet. Den Verlauf der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert nunmehr selbst nachzuzeichnen, ist um so notwendiger, als es sich nicht bloß darum handelt, diese Zeit zu kennen, wenn man die Gegenwart erkennen will, sondern vor allem darum, die Rückbeziehungen der heutigen Philosophie auf das 19. Jahrhundert — die kritische Ablehnung ebenso wie die traditionelle Weiterbildung, auch wenn sie nicht zu neuen Ergebnissen führt — genau zu fixieren.

In gewissem Sinne ist das eine Frage, die uns selbst ebenso betrifft wie das „Ausland". Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß der Anteil des deutschen Geistes an der abendländischen Gesamttradition in der Neuzeit — mit Einschluß Nordamerikas — größer ist als derjenige jedes anderen Volkes. Mit Kant jedenfalls dringt die deutsche Philosophie in das Geistesleben aller Kulturvölker ein, mit Hegel wird sie zu einer Weltmacht. Der deutsche Idealismus bestimmt die kulturelle Hegemonie Deutschlands im 19. Jahrhundert; er ist es auch, der sich als nationalisierendes Prinzip in den anderen Ländern erweist. Die „Philosophie des Auslands" — ein Begriff, der in der Philosophiegeschichte erst nach Hegels Tode Bedeutung gewinnt — ist wesentlich bedingt durch die Rezeption der klassischen deutschen Philosophie, die überall: in Frankreich, England, Italien, Spanien, Amerika der Philosophie neue, von den früheren abweichende Wege weist, und in den kleineren Ländern überhaupt erst eigne Philosophien erzeugt. Es besteht aber — wir werden darauf noch einzugehen haben — ein Mißverhältnis zwischen dieser kulturellen Hegemonie und der politischen Stellung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Das hat zur Folge, daß die deutsche Philosophie, der deutsche Geist, nicht bloß ohne Schutz und der Ausbeutung preisgegeben ist — der Liberalismus macht aus dieser Not eine Tugend, und die deutsche Wissenschaft sieht eine Ehre darin, humanistisch, kosmopolitisch, weltbeglückend zu sein —, sondern daß wir um so stärker gehaßt und angefeindet werden, je mehr wir uns auf unsere natio-

nalen Aufgaben besinnen. Als im letzten Drittel des Jahrhunderts, nach der deutschen Einung im zweiten Kaiserreich, Deutschland auch politisch zur Großmacht wird, ist umgekehrt die Philosophie entmächtigt: es ändert sich nichts an der Trennung von Philosophie und Politik. Die Realpolitik im Bismarckzeitalter ist ideenlos, ohne weltanschauliches Fundament; die große Wendung in der deutschen Philosophie, die dieser Epoche Ausdruck und Gestalt hätte geben können: Friedrich Nietzsches Überwindung des europäischen Nihilismus und seine Lehre vom Willen zur Macht, bleibt unverstanden und unbezogen auf die damalige Gegenwart. Es kann abermals geschehen, daß ein deutscher Denker europäische Bedeutung erlangt, ohne das Schicksal seines Volkes zu bestimmen. Nietzsches Philosophie ist europäisches Kulturgut, ehe noch bei uns sich jemand ihrer tieferen Bedeutung bewußt wird.

Zweifellos ist das Problem des Aufstiegs und Niedergangs der idealistischen Philosophie, ihrer Wirkungen auf die anderen Länder, das Grundproblem einer Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Wir können aber nicht sogleich eine Antwort darauf zu geben suchen. Denn die Krise der idealistischen Philosophie, die sich zu Beginn unseres Jahrhunderts wiederholt und in dieser Form zu den Problemen der Gegenwartsphilosophie selbst gehört, ist immerhin nur e i n Ereignis in der ereignisreichen Geschichte der Philosophie in Deutschland. Bei den schwer durchschaubaren und keineswegs eindeutigen Abhängigkeiten heut lebender Denker von der Tradition ist es jedenfalls erforderlich, zunächst einmal die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts im G a n z e n i h r e s V e r l a u f s zu umreißen. Das ist auch notwendig angesichts der oben nur allgemein verzeichneten Tatsache, daß vielerlei von dem, was in der Gegenwart gedacht und geschrieben wird, inhaltlich nicht über den Rahmen dieser Tradition hinausreicht und noch zum 19. Jahrhundert gehört.

Den Beginn des 19. Jahrhunderts bezeichnet das Grundwerk der deutschen Philosophie überhaupt: Kants K r i t i k d e r r e i n e n V e r n u n f t (1781). Es steht an der Schwelle zweier Zeiten als Abschluß und Anfang. Es beschließt eine Tradition, die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts (Wolff, Baumgarten), und überwindet das Aufklärungsdenken, — wenn sich auch Kant mit Stolz zur Aufklärung als seiner Gegenwart bekennt. Es ist das Werk eines dämonischen Denkers, der den Zeitgenossen als Vernichter und Zerstörer, der Jugend als Führer und Erwecker erscheint. Es greift über den älteren Rationalismus hinaus; aber auch der spekulative Idealismus, der sich aus Kants Philosophie entwickelt, kann nicht alle ihre Keime entfalten. Als Hegels Systematik erschüttert ist, knüpft man wieder an Kant an, — in anderem

Sinne als die ersten Kantischen Schulen. Und auch die Gegenwartsphilosophie steht im Zeichen einer Erneuerung Kants, — wiederum in anderem Sinne als der Neukantianismus des vorigen Jahrhunderts.

Die Wolff-Baumgartensche Philosophie verband mit kartesianischen und scholastischen Traditionselementen Grundgedanken von G. W. Leibniz. Nach der für sie charakteristischen Disziplin, der Ontologie, war sie Gegenstandswissenschaft (Lehre von den allgemeinen Prädikaten der entia oder Gegenstände), Möglichkeitswissenschaft (scientia possibilium), und als solche auch Erkenntnistheorie; denn was den Gegenstand möglich macht, macht seine Erkenntnis möglich. Als Lehre vom Zusammenhang der Wahrheiten und Dinge war sie Ordnungslehre, als Lehre von den Grundsätzen Grundwissenschaft. In der Form mathematisierend, blieb sie doch an der Erfahrung orientiert; sie war nicht modellistisch wie der klassische Rationalismus, und nicht spekulativ, wie der Idealismus der Romantik, sondern empiristisch: von der Erfahrung ausgehend, ihre Gründe erkennend, um zur Wirklichkeit als der ganz-bestimmten Möglichkeit (omnimoda determinatio) zurückzukehren.

Diese Philosophie entwurzelt Kant, indem er ihr Prinzip, den Satz vom zureichenden Grunde, als bloß logisch (analytisch) nachweist und eine Beziehung „synthetischer Sätze a priori" (allgemeingültiger, nicht aus der Erfahrung geschöpfter Erkenntnisse) zur Anschauung fordert. Aber nicht zu einer intellektuellen, Vernunft- oder Wesensanschauung, sondern zur sinnlichen Anschauung. In der „transzendentalen Ästhetik", der Lehre von den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, sprengt Kant die für die Schulphilosophie entscheidende Verbindung von Logik und Ontologie. Eben damit begrenzt er unsere apriorische Erkenntnis: nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich lassen sich erkennen.

Der negativen Leistung Kants entspricht die positive. Die ontologische Logik wird durch eine transzendentale Logik ersetzt. An Stelle des Satzes vom Widerspruch tritt das „Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung": was die Erfahrung ermöglicht, ermöglicht auch die Gegenstände der Erfahrung. Dieses Prinzip ist „oberster Grundsatz" aller synthetischen Urteile a priori; der Satz vom Widerspruch ist nur das Prinzip aller analytischen Urteile. Im Ineinandergreifen von Denk- und Anschauungsformen baut sich das System der Erfahrung auf als Zusammenhang aller Grundsätze des reinen Verstandes: der Anschauungsaxiome, Wahrnehmungsantizipationen, Erfahrungsanalogien und Denkpostulate.

Die eigentliche Wendung Kants aber ist enthalten in einer Ableitung, die er als „transzendentale Deduktion der Kategorien" bezeichnet. Das

von der Schule eingeebnete Problem, die Frage, worauf denn eigentlich die Beziehung unserer „Vorstellung“ auf den „Gegenstand“ beruhe, wird neu gestellt und gelöst. Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Lösung eine idealistische ist: der Verstand erzeugt den Gegenstand seiner Form nach, schreibt den Erscheinungen a priori Gesetze vor, ist der „Quell“ der Naturgesetze. Denn alle Einheit des Mannigfaltigen ist synthetisch und das Ergebnis ganz-machender Handlungen unseres Bewußtseins: letzte Bedingung aller Gegenständlichkeit ist das „reine ursprüngliche Bewußtsein“, die „transzendentale Apperzeption“.

Dies der Umkreis der theoretischen Philosophie Kants. Wenn in ihr Seele, Welt, Gott, die metaphysischen Gegenstände der Schulphilosophie, als erkennbare verneint und zu „bloßen“ Ideen gestempelt werden, so ist auch das nur die eine Seite. Der Aufbau der Ideenlehre selbst fällt in die praktische und technische Philosophie (Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft). Die Vernunft, im Theoretischen gebunden an die Erfahrung, wird frei im Praktischen: im reinen Willen des sich selbst bindenden Subjekts. Die traditionelle Rangordnung von Erkennen und Handeln, Wissen und Glauben, wird umgekehrt. Im „Primat“ des Glaubens über das Wissen kehrt ein lutherisches Motiv wieder. Aber nicht als religiöses, sondern als ethisches.

Der ältere Kantianismus entwickelt sich zuerst als Grundsatzphilosophie, Bewußtseinsphilosophie, Wissenschaftslehre (Reinhold, Fichte u. a.). Die Tendenz des Wolffianismus, alles auf seinen vernünftigen Grund zu bringen (rationem reddere), tritt im Rahmen des Kritizismus von neuem auf. Kant, sagt Reinhold, habe die „Möglichkeit der Erfahrung“ nicht bewiesen; dazu bedarf es der „Fundamentalphilosophie“. Bald aber zeigt sich's, daß die Impulse der Schulphilosophie erschöpft sind. Und schon bei Fichte vollzieht sich der Übergang vom älteren Kantianismus zum spekulativen Idealismus.

Theoretisch sind es zwei Momente, die den neuen Ansatz von der Philosophie Kants selbst unterscheiden: die Umbildung der Methode und der positive Gebrauch des Grenzbegriffs der intellektuellen Anschauung. Die Schule fragte nach den objektiv zureichenden Gründen; Kant fragt nach der Möglichkeit des Subjekts, Erfahrung zu begründen. Jene hütete sich vor Widersprüchen; dieser fand, daß der Widerspruch die Metaphysik zu einer transzendentalen „Logik des Scheins“ (Dialektik) macht, daß alle „dogmatische“ Metaphysik widersprechende Sätze aufstellen muß. Diese „Dialektik“ Kants ins Positive wenden, — hieß es nicht, den Widerspruch anerkennen, von ihm positiven Gebrauch machen? Und so schließt die spekulative Logik den

Widerspruch ein, — mindestens als Durchgangspunkt, um ihn „aufzuheben“.

Die intellektuelle Anschauung ist als Erkenntnisorgan niemandem „gegeben“, der ein Mensch ist. Denn der Mensch ist ein endliches Wesen, an sinnliche Anschauung gebunden. Aber man kann die Welt denken, als ob sie von einem unendlichen Verstande angeschaut und ohne Begriffe (Kategorien) erkannt würde. Dieser urbildliche, ganz-schauende, schöpferische Verstand ist für Kant eine Idee unserer Urteilskraft, um über die „Technik der Natur“ zu reflektieren. Von Kants Kritik der Urteilskraft geht Schelling aus und gelangt zu einer Identitätsphilosophie, die in subjektivistischer Form bereits Fichte erarbeitet hatte. Für Fichte war ja das sich in seinen Akten selbst setzende Ich der Produzent der Wirklichkeit. Aber das war noch die Erscheinungswirklichkeit Kants. Für Schelling fällt diese Einschränkung: die Philosophie wird zur „Darstellung“ der absoluten Identität von Denken und Sein, Bewußtsein und Geist.

Was bei Kant noch dualistisch schien, ist damit in einen Monismus aufgenommen. Die Wissenschaft der Erscheinung ist zu einer Metaphysik des Absoluten geworden. Aber eben zu einer darstellenden, synthetischen, nicht zu einer analytischen Metaphysik. Der Idealismus Kants war formal, der spekulative Idealismus ist material: die Inhalte der Wirklichkeit selbst sollen erzeugt bzw. nacherzeugt werden, nicht bloß ihre Formen und Gesetze. Der Anspruch der Philosophie ist ins Ungeheure gestiegen: ein Universalismus des Geistes, ein faustisches Gefühl der Allmacht des Denkens ergreift die Zeit. Aus Jugenderinnerungen berichtet Fr. Th. Vischer, daß man sich damals nicht für mündig hielt, und z. B. nicht wagte, zu heiraten, ohne „wenigstens das Dunkel der Frage über Freiheit und Notwendigkeit gelichtet zu haben“.

Diese Erinnerung galt der Hegelschen Philosophie, die der höchste Ausdruck der idealistischen Philosophie in Deutschland, die Zusammenfassung aller ihrer Motive ist. Zunächst freilich scheint es, als holte Hegel nur nach, was Schelling in genialer Schau verabsäumt hatte: das Subjekt in die Substanz einzusetzen. Seine „Phänomenologie des Geistes“ (1806), das philosophische Wunderwerk der Jenenser Romantik, will zeigen, wie das Bewußtsein von der Unmittelbarkeit sinnlicher Gewißheit aufsteigt zum absoluten Wissen, dem „Wissen“ des Absoluten von sich selbst. Wie die Romantik eine Lebensphilosophie, so ist auch der Hegelsche Entwicklungsbegriff ein lebensphilosophischer: das Wachstum der Pflanze, ihre Entfaltung vom Keim zur Frucht, die immer reichere Durchgliederung und Individualisierung des Organismus, ist das Bild, das Hegels Dialektik beherrscht.

Aber diese Vorstellung wird nicht bloß vereint mit der ganz anders-

artigen Dialektik des reflektierenden Bewußtseins, das sich in der Spannung von Setzung und Gegensetzung, Position und Negation bewegt, sondern sie setzt etwas voraus, was Schellings Ästhetizismus fremd ist: die praktische Vernunft Kants, den reinen Vernunftwillen, der sich in der sittlichen Handlung sein eigenes Gesetz gibt. Und dieses dritte Moment in Hegels Dialektik ist das wichtigste. Weil sich von ihm allein aus der Zentralbegriff des Systems: der Begriff des Geistes, erschließt. Geist und Sittlichkeit sind eins für Hegel, wenn auch hernach die Sittlichkeit als besondere Gestalt des objektiven Geistes beschrieben und in dieser dem subjektiven wie dem absoluten Geiste gegenübergestellt wird. Sie sind eins, insofern das sittliche „Ziel" in die Bewegung der Dialektik selbst hineingehört.

Denn diese Bewegung ist kein von selbst ablaufender Entwicklungsprozeß. Die Idee, der konkrete Begriff, entfaltet und schließt sich nicht ohne den praktischen Geist. Dieser, so drückt es Hegel aus, „hat nicht nur Ideen, sondern ist die lebendige Idee selbst". Hegels Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit, wenn auch auf andere Weise als diejenige Fichtes und Kants. Und auch der wichtige Schritt, das Subjekt in die Substanz einzusetzen, hat die doppelte Bedeutung, sowohl das Endliche, die besondere Individualität, zum Unendlichen, Allgemeinen, Absoluten zu heben, als auch dieses Unendliche im freien Willen des endlichen Subjekts zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen. Der Akt, in dem sich das Absolute verendlicht, ist keine bloße Reflexion, sondern ein geistiger Akt, durch welchen das individuelle Subjekt das Allgemeine anerkennt und als sein Gesetz willentlich bejaht. Und das absolute Wissen, die Philosophie, ist die totale Aneignung und letzte Verinnerlichung des im „objektiven" Geiste je schon vorgegebenen Vernunftwillens.

Der absolute Idealismus Hegels — so können wir es zusammenfassen — überwindet den Rationalismus durch den Anspruch, auch das Irrationale begrifflich ausdrücken zu können. Er überwindet die romantische Metaphysik, aus der er hervorging, durch seine Methode, die kein dem Gegenstande äußerliches „Verfahren" ist, sondern die begriffliche Konstitution des Gegenstandes selbst im Vollzug des ihn schaffenden Denkens. Er überwindet die Identitätsphilosophie durch Auflösung des starren Gegenübers von „Idealem" und „Realem", das beides „identisch" nur sein sollte: der Nachweis, daß es auch identisch ist, schließt schon die Überlegenheit des Idealen über das Reale ein; das Reale ist nur in der Idee. Er überwindet den Ästhetizismus durch seinen Willensbegriff, den Moralismus durch seine objektivistische Fassung der Sittlichkeit (als Synthesis von Recht und Moralität), den Theozentrismus der christlichen Glaubenslehren durch seine Zurückführung der absoluten Subjektivität in die Personalität des endlichen Subjekts, —

Gottes in den Menschen. Das letztere aber, diese Mystik Hegels, die keine Gefühls-, sondern Erkenntnismystik ist, bleibt in der Tiefe des Systems verschlossen.

Bis eine neue Generation, solcher Tiefe spottend, das Innerste nach außen kehrt, Hegels Religionsphilosophie in Anthropologie, seine Vernunftbestimmungen in Verstandesbestimmungen auflöst, die dialektische Methode zur „reinen Kritik“ (als Bibel-, Gesellschafts-, Wertkritik) erniedrigt, den Idealismus abträgt, um nach mehreren Zwischenstadien schließlich beim „wissenschaftlichen“ Materialismus zu landen. Das ist der Jung- oder Linkshegelianismus, der seinen Charakter als bloßes Aufklärungsdenken nicht verleugnet und seinen Gegner nicht eigentlich in Hegels Metaphysik, sondern in der Restaurationsphilosophie besitzt. Dieser Zersetzungsprozeß ist bekannt. Von einigen wenigen, später hervorzuhebenden Impulsen abgesehen, ist er bloß zeitgeschichtlich interessant und entspricht darin der Revolution von 1848.

Sehen wir jedoch von den politischen Ereignissen des Jahrhunderts noch ab, so ist die Vorstellung, daß die idealistische Bewegung mit Hegels Tod (1831) beendet sei, nicht richtig. Richtig ist nur, daß sie das geistige Leben Deutschlands nicht mehr bestimmt. Und das hat den Sinn: daß sich um diese Zeit die Stellung der Philosophie in der Kultur zu ändern beginnt. Die Philosophie wird zur Fachwissenschaft, die die Gesamtheit nichts mehr angeht. Innerhalb dieses engen Bereiches, in den der Linkshegelianismus kaum eindringt, hat nicht bloß das Hegelsche System noch weiter Bestand (Rechtshegelianismus), sondern es kommt auch zu einer, rein gedanklich sehr bedeutsamen Umgestaltung und Weiterbildung dieses Systems: im Spätidealismus, zu dem eine ganze Reihe von Denkern gehören, der alte Schelling, der Hegel bis 1854 überlebt, Fichtes Sohn I. H. Fichte, vor allem aber Chr. H. Weisse. Hier ist die spekulative Kraft des Idealismus noch ungebrochen. Die systematische Tendenz steigt sogar zu einer, uns heut kaum vorstellbaren Höhe: um die Jahrhundertmitte „blüht“ die Philosophie an allen Universitäten; jeder Ordinarius fühlt sich verpflichtet, ein komplettes „System der Philosophie“ aufzustellen.

Schelling findet zuerst den Weg zur Offenbarung und begründet damit die Restaurationsphilosophie. Die bei ihm schon angelegte Trennung von negativer (rationaler) und positiver (religiös-theistischer) Philosophie wird von Chr. Weisse dialektisch ausgebaut. Und zwar zu einer Philosophie der Freiheit, die auf dem Resultat der negativen Philosophie beruht, daß das Notwendige, Mögliche, Apriorische eben nicht wirklich und damit überhaupt nicht „ist“. Das ist das eine Motiv des Spätidealismus: der Einbruch einer besonderen „Erfahrung“ in das Reich der Idee. Das andere ist die Betonung des Konkret-

Individuellen, Personalen. Beides zusammen, philosophischer „Empirismus“ (wie Schelling seine Offenbarungslehre nannte) und Personalismus, bestimmt den Spätidealismus und in abgewandelter Form auch das zeitgemäßere Denken der Radikalen. Der Abstand des Spätidealismus von Hegel wird am deutlichsten darin, daß Weisse die persönliche Unsterblichkeit zur „philosophischen Geheimlehre“ deklariert.

Damit ist die Metaphysik endgültig zur Privatsache geworden. Und der Schritt, sie auch aus der Philosophie als Fachwissenschaft, in der sie noch eifrig gepflegt wird, zu entfernen, um alle metaphysischen Konstruktionen als Dilettantismus zu brandmarken, läßt nicht mehr lange auf sich warten. Schon ertönt der Ruf: Zurück zu Kant! Aber die Substitution der Metaphysik durch die Erkenntnistheorie ist keine plötzliche, sondern selbst ein Prozeß, für den es nicht unwichtig ist, daß jetzt auch Denkrichtungen, die dem Idealismus widerstrebten, zu Worte kommen: der erkenntnistheoretische Realismus, der Anthropologismus (z. B. der Schule von Fries) und psychologische Empirismus. Daß insbesondere die in den Idealismus eingeschmolzenen Leibnizschen Bestandteile frei werden, und Denker wie Herbart und Lotze Systeme auf pluralistischer Basis errichten.

Denn allerdings hatte Leibniz, den auch die Schulphilosophie gegen Ende des 18. Jahrhunderts stärker berücksichtigte als zu Anfang, den deutschen Idealismus tiefgehend beeinflußt. Die Wendung von der Ichphilosophie des Sturmes und Dranges zum Klassizismus ist im wesentlichen eine Rückwendung zu Leibniz. Aber der in dieser Hinsicht wegweisende Denker: Johann Gottfried Herder, vollzieht doch zugleich jene Umformung der Leibnizschen Philosophie, die sie dem Idealismus allererst zugänglich macht. Herders Kräftezusammenhang ist keine „prästabilierte“ Harmonie fensterloser Monaden, sondern eine lebendige Selbstdarstellung Gottes als Natur (natura naturans). Seine „Entwicklung“ ist nicht Entfaltung, sondern Neuformung und also Geschichte. Seine „Kräfte“ sind schöpferisch. An Stelle einer mathematischen Weltkonstruktion tritt ein universalgeschichtlicher Evolutionismus, bei welchem Natur und Geist ineinander übergehen. Das Ziel dieser Universalgeschichte aber ist die Humanität: der Mensch als höchste Darstellung des Universums.

Dieser Humanismus, dessen Umgestaltung zum eigentlichen Neuhumanismus hier unberücksichtigt bleiben muß, ist um die Jahrhundertmitte schon erschüttert: Lotzes „Mikrokosmus“ ist noch ein schwacher Abglanz von Herders „Ideen“. In Herbarts Lehre von den „Realen“ war der bei Herder eingeebnete Grundgedanke der Leibnizschen Metaphysik: daß die Monaden Substanzen sind und es eine ursprüngliche Vielheit solcher fürsichseiender Substanzen gibt, als

ein radikaler Pluralismus dem Monismus der idealistischen Bewegung entgegengesetzt worden. Jetzt kommt auch die bei Leibniz ja nur überbaute dualistische Grundlage der Anthropologie des 17. Jahrhunderts wieder zum Vorschein: Fechner fordert eine Psychophysik, Lotze vernichtet mit seinem Angriff auf die „Lebenskraft" die romantische Naturphilosophie. Und immer mehr bereitet sich jene Trennung vor, von der wir oben sprachen: die Trennung des „Äußeren" vom „Inneren", der Materie als Inbegriffs physikalischer Gesetzmäßigkeit vom Bewußtsein. Die Anthropologie wird durch eine „exakte" Psychologie ersetzt; man hat die Formel gefunden, durch die sich der Vulgärmaterialismus auffangen und in verbesserter Form philosophisch nutzbar machen läßt.

Dieser Augenblick, gekennzeichnet durch Fr. A. Langes Geschichte des Materialismus (1866), ist die Geburt der Erkenntnistheorie, — einer Fachwissenschaft, die sich auf Kant beruft, aber ihre eigenen Fragestellungen in die kritische Philosophie hineinlegt. Wir leugnen durchaus nicht den Sinn und Wert erkenntnistheoretischer Forschung. Im Gegenteil. Gerade aber für das Verständnis gegenwärtiger Erkenntnistheorie und der heutigen Kantinterpretation ist der Abstand dessen, was man Ende des 19. Jahrhunderts „Erkenntnistheorie" nannte, vom historischen Kant und seiner Philosophie scharf hervorzuheben: die Begründer des „Neukantianismus" haben auch noch den letzten geschichtlichen Zusammenhang der Philosophie ihrer Zeit mit Kant preisgegeben.

Man schneide aus Kants Kritik alles heraus, was sie mit der Wolff-Baumgartenschen Philosophie verbindet, und alles, was im spekulativen Idealismus wirksam wurde, — dann hat man den Kant der Neukantianer, ein kraft- und blutleeres Gebilde, den Gegenstand einer heut größtenteils Makulatur gewordenen Kantliteratur. Diese Phase der Kantphilologie ist die „Rekonstruktion" eines historisch entwurzelten Kritizismus. Dabei ist die Vorstellung ganz verkehrt, als sei das Verhältnis der Neukantianer zu Hegel wenigstens situationsmäßig demjenigen Kants zu Wolff und seiner Schule vergleichbar, so daß sich die destruktiv-kritische Leistung Kants jetzt unter anderen geschichtlichen Voraussetzungen wiederholte. Davon kann keine Rede sein. Die erkenntnistheoretische Kantbewegung hat überhaupt kein Verhältnis zu Hegel. Sie hat den absoluten Idealismus weder in sich aufgenommen, wie Kant die Schulphilosophie seiner Zeit, noch überwunden. Es geht ihr vielmehr um das ABC des Kritizismus: um die Sicherung synthetischer Urteile a priori, die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, um die Abwehr materialistischer und positivistischer Angriffe und um die Überwindung eines puren Empirismus.

Wo man sich dem wirklichen Kant nähert, erscheint er als kompli-

ziert, widerspruchsvoll. Man muß ihn einheitlich auslegen. Die dabei auftretenden Unstimmigkeiten führen sogleich zu besonderen Schulen und erkenntnistheoretischen Systemen eigener Prägung. Kant wird in der Marburger Schule logisch, in der Südwestdeutschen (Badener) Schule axiologisch, er wird bei A. Riehl realistisch interpretiert. Diesen „Neukantianismus" werden wir später näher betrachten. Wir können uns also hier mit Andeutungen begnügen.

Die Marburger Schule ist reiner Methodologismus mit dem Anspruch, aus einer „Logik des Ursprungs" *(H. Cohen)* die wissenschaftliche Erkenntnis, mit der es die Philosophie als Gegenstand allein zu tun hat, zu begründen. Das „Faktum" der (mathematischen) Naturwissenschaft, das begriffen werden soll, ist ein „Fieri": das Gegebene ein sich selbst begrenzendes Denken; Empfindung, Wahrnehmung, Bewußtsein sind Denkprozesse. Wird Kants Kritizismus als „Theorie der Erfahrung", freilich unter Preisgabe des Dinges an sich und der transzendentalen Ästhetik, hier noch systematisch nachvollzogen, so schwindet dieser, allerdings sehr lockere Sachzusammenhang in der Südwestdeutschen Schule, die durch W. Windelband begründet ist und durch Windelbands Lehrer H. Lotze auf den Spätidealismus zurückweist. Windelband will Lotzes Geltungsbegriff werttheoretisch erarbeiten: die Schule stößt dabei allerdings auf eine zentrale Kantische Problematik, auf die Beziehung der reinen praktischen zur theoretischen Vernunft. Aber auch hier ergibt sich sogleich ein reiner Methodologismus. Hat bei den Marburgern die mathematisch-physikalische Begriffsbildung den Vorrang, so bemüht sich die Südwestdeutsche Schule um die Analyse der geschichtswissenschaftlichen Methodik. Ist für jene alles Erkennen ein Erzeugen, wenn auch in der unabschließbaren Weise eines „unendlichen Prozesses", dessen Ziel das Gegebene als „Aufgegebenes" in seiner — aber eben nicht erreichbaren — vollen Bestimmtheit ist, so hat für diese das Erkennen einen außerhalb des Denkens liegenden Punkt, auf den es sich bezieht: das aber ist kein Gegebenes, oder eine metaphysische Realität, sondern gerade ein Irreales, eine Forderung, ein „Du sollst". Die richtige Ordnung der Bewußtseinsinhalte herzustellen, die Ordnung, wie sie sein „soll", das ist nach Rickert, dem Schüler Windelbands, das Wesen der Erkenntnis. Und das setzt ein von der „immanenten Realität" unabhängiges transzendentes Sollen voraus.

Dieser neue Kritizismus ist also eine Bewußtseinsphilosophie. Nimmt man ihm die transzendente Forderung, so gelangt man auf einen kahlen Subjektivismus, auf eine Philosophie der Immanenz, für die alle Wirklichkeit nichts weiter als Bewußtseinspräsenz ist, und alle Erkenntnisgegenstände bloße Bewußtseinsinhalte sind. Das ist dann natürlich kein

Kritizismus mehr, sondern dasjenige, was das 18. Jahrhundert theoretischen „Egoismus" nannte und was als „Solipsismus" zu den nie recht greifbar gewordenen Gespenstern der Philosophiegeschichte gehört.

Eine Erkenntnistheorie von solcher Beschaffenheit, die sich ausdrücklich als Immanenzphilosophie bezeichnet und vom Neukantianismus unterscheidet, tritt in mannigfaltigen Spielarten am Ende des Jahrhunderts auf. Ihr gehört der Greifswalder Philosoph W. Schuppe an, dessen Erkenntnistheoretische Logik (1878) ein, die logischen Leistungen der Neukantianer übertreffendes Buch ist. Zu ihr gehört in weiterem Sinne auch der Empiriokritizismus von Avenarius, der Positivismus von Laas und das System von Julius Bergmann. Was sich bei Bergmann ebenso deutlich erkennen läßt wie bei Rickert und in gewissem Sinne auch bei den Marburgern, ist jedoch das gar nicht Verwunderliche: daß die Erkenntnistheorie in dem Maße, wie sie sich aufbauender Konstruktion zuwendet, auch beginnt, wieder auf den Weg des deutschen Idealismus zu gelangen.

Ist die Südwestdeutsche Schule in dieser Hinsicht ein axiologischer Idealismus, d. h. ein die Wirklichkeit als Erscheinung auf überwirkliche Wertforderungen gründender Idealismus, so hat Bergmann, ebenso bedeutend als Logiker wie als Metaphysiker, sein System objektiven Idealismus genannt: das universale Bewußtsein, der Weltgrund, der alle Seelen in sich schließt und zu seinem Gegenstand die physische Wirklichkeit als „ewiges Phänomen" hat, wird bereits wieder, wie bei Hegel, als „absoluter Geist" bezeichnet. Und es konnte nicht ausbleiben, daß diese sachliche Wendung zum spekulativen Idealismus mit einer Erneuerung der Hegelschen Methode verbunden wurde, — zwar noch nicht bei Bergmann selbst, aber bei jüngeren Vertretern der beiden neukantischen Schulen.

Indessen, so wenig Hegels Idealismus eine bloße Bewußtseinsphilosophie, so wenig überhaupt der Immanenzgedanke des spekulativen Idealismus ein bloß formaler ist, sondern den ganzen Gehalt romantischen Lebensgefühls in sich schließt, kann auch eine, sich bestenfalls realistisch gebärdende Erkenntnistheorie ohne Erneuerung eines Irrationalismus, den sie kraft ihrer methodischen Ansprüche gerade bekämpfen muß, zur Metaphysik werden. Sei es auch nur zu einer soi-disant „Metaphysik", wie sie dem zu Ende gehenden Jahrhundert vorschwebt. Denn allerdings hatten, außerhalb des „Fachs", Schüler des Schelling verwandten, erst spät wirksam gewordenen A. Schopenhauer, Denker wie Julius Bahnsen, E. v. Hartmann u. a., eine vom romantischen Denken immerhin unterschiedene irrationalistische Metaphysik in Gang gebracht. Aber das galt als Dilettantismus und lag außerhalb der Grenzen wissenschaftlicher Philosophie.

Sollte also die Immanenzphilosophie noch einmal, wie zu Fichtes Zeiten, mit Inhalt erfüllt werden, so war die Erkenntnistheorie als Fachwissenschaft dafür die denkbar ungeeignetste Quelle. Doch zeigt wenigstens der Methodologismus der Südwestdeutschen Schule das lebendige Motiv an: die Geschichte als das „Fach", das noch der erkenntnistheoretischen Erschließung harrte. Denn mit den Begründern der historischen Schule: Savigny, Jakob Grimm, Ranke u. a. (sie gehören alle zum Umkreis der Heidelberger Romantik), hatte die deutsche Geschichtsforschung fruchtbare Arbeit geleistet, ohne dabei philosophische Systeme zu bemühen. Sich von dem Ganzen dieser Leistung Rechenschaft ablegen und es auf philosophische Begriffe bringen, — war ein werttheoretischer Kritizismus, dem die Geschichtlichkeit der Werte selbst gar nicht zum Bewußtsein kam, dazu in der Lage? Gewiß nicht. So blieb Rickerts Theorie der „individualisierenden" Begriffsbildung nur Symptom, und einem geschichtlicher Forschung näher stehendem Denker blieb es vorbehalten, den Historismus der Zeit philosophisch zu unterbauen: Wilhelm Dilthey.

Dilthey steht bereits an der Wende zweier Zeiten. Es gibt Züge an ihm, die auf die Gegenwartsphilosophie verweisen. Aber als Gesamterscheinung gehört er dem 19. Jahrhundert an. Er ist als Geschichtsphilosoph Exponent einer Zeit, die keine Zukunft mehr vor sich sieht, — die den Willen nicht mehr hat, Zukunft zu gestalten. Er ist ein kontemplativer Denker, dem die Geschichte nicht im Vollzug des Handelns, sondern nur im Nacherleben sinnvoller Lebenszusammenhänge, mithin entscheidungslos und ohne Alternativen verständlich wird: sein Grundbegriff des Verstehens entstammt der religiös-ästhetischen Sphäre. Er ist der Philosoph des Historismus, dem die unübergreifbare Relativität geschichtlicher Beziehungen in einen „Strom des Lebens" zusammenfließt, — einen Strom, der uns selber trägt, unsere Wertungen relativiert, unsere Erlebnisse zu einer vergänglichen Einheit verbindet. Und er ist der Philosoph der Immanenz, indem ihm eben diese flüchtige Erlebniseinheit zum Schlüssel des Lebens wird: das Bewußtsein steht hier nicht mehr dualistisch der Wirklichkeit gegenüber — diese Gegenüberstellung wird vielmehr als bloß gegenständliche Betrachtung auf die Naturwissenschaften beschränkt —, sondern es ist die ständige Verinnerlichung des „Lebens" selbst, das ihm, als solcher Einkehr mächtig, seine „Struktur" gibt.

Diltheys Strukturpsychologie, aus der dann die Hinwendung des Lebensphilosophen zu einer Art „objektiven" Idealismus erfolgt, bringt noch einmal die anthropologischen Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts zum Vorschein, seinen Glauben an eine allgemeine „Gesetzlichkeit" des Seelenlebens, und seinen Humanismus. Denn weit entfernt

davon, daß der „Strukturzusammenhang des Seelenlebens“ ein bloß formaler ist, soll er vielmehr die eigenste Möglichkeit des menschlichen Lebens, seiner Werte und Leistungen, umspannen und den Umkreis jenes allgemein Menschlichen auch inhaltlich festlegen: so daß der Historiker in diesem Raume alles Nacherleben verankern und in „Verstehen“ umsetzen kann. Gäbe es dieses Humanum nicht als ein jederzeit aktualisierbares, so gäbe es keine geisteswissenschaftliche Erkenntnis, kein universales Verstehen, keine verbindlichen kulturwissenschaftlichen Methoden.

So zeigt sich bei Dilthey wie bei Hegel die gleiche Grundspannung: zwischen Allgemeinheit und Partikularität, zwischen dem (menschlichen) Leben als einem (metaphysischen) Ganzen, das nicht ein nur Abstrakt-Allgemeines ist, und dem in seiner Einzigkeit lebenden, seine Innerlichkeit genießenden Subjekt, das zugleich über die bloße Individualität hinaus ist. Und wenn auch Dilthey zu Lebzeiten keine große Wirkung hatte, so ist doch sein Idealismus nicht vereinzelt. Als Idealismus (Neuidealismus) kennzeichnet z. B. auch Rudolf Eucken seine Philosophie des schöpferischen „Geisteslebens“, die von dem Gegensatz zwischen „Naturleben“ und „Menschenleben“ (Außenwelt — Innenwelt) ausgeht, an Stelle dessen, was Dilthey Strukturzusammenhang nennt, seinen Begriff des „Lebenssystems“ (Syntagma) setzt und sich von dem mehr ästhetischen Idealismus Diltheys durch stärkere ethische Akzente unterscheidet, im übrigen aber genau den gleichen religiös-kontemplativen Hintergrund hat: das in der Kultur verselbständigte Geistesleben (Hegels objektiver Geist) soll zum „universellen Leben“ durchbrechen (Hegels absoluter Geist) und sich damit religiös bewähren.

Endet das 19. Jahrhundert dort, wo es begann: beim spekulativen Idealismus, wenn auch nurmehr in programmatischer Form und ohne die Kraft einer fruchtbaren Wiederholung, als das Denken von Epigonen, die um ihre Schwäche wissen, so genügen doch die bisher angegebenen Gesichtspunkte noch nicht, um den Ausgang des Jahrhunderts in allen seinen Phasen zu übersehen. Die bisherigen Strömungen waren insgesamt durch Kant bestimmt, auch dort, wo die Leibniztradition mitbestimmend eingriff. Insofern bildeten sie eine, wenn auch recht vage und verschwimmende Einheit. Im Unterschiede dazu besteht aber noch eine weitere Linie der Tradition, die geschichtlich dadurch markiert ist, daß es wesentlich katholische Denker Deutschösterreichs sind, die an ihr teilhaben.

Der Katholizismus, der mit dem klassischen Idealismus kaum Berührungen hat, besitzt allerdings namhafte Vertreter im Spätidealismus: Anton Günther, Martin Deutinger. Beide — Deu-

tinger dabei in einiger Abhängigkeit von Günther, jedoch stärker beeinflußt durch Schellings Altersphilosophie und Baaders spekulative Theologie — bekämpfen den Pantheismus, die das Christentum zersetzende rationale, „negative" Philosophie (der Deutinger mit Schellings, sprachphilosophisch weitergebildeter Offenbarungslehre die „richtige Methode einer positiven Philosophie" entgegenstellt). Günther, ein ungemein lebendiger, sprühender, polternder, aber auch schrullenhafter Denker, glaubt als „Cartesius correctus" an den Descartesschen Dualismus wiederanknüpfen zu können: Geist und Natur werden in einen so schroffen Gegensatz gebracht („kontraponiert"), daß zuletzt auch der Begriff als „Produkt des Naturlebens" erscheint und die Gegensätzlichkeit in Parallelismus umschlägt. Deutinger, feinsinniger, glatter, systematischer, der Baaders Satz voranstellt, daß der Mensch nur erkennt, indem er zugleich erkannt wird, bildet den dualistischen Ansatz (Günthers) methodisch um: Philosophieren ist doppeltes Transponieren, Transformieren, — vom Selbst ins Sein, vom Sein ins Selbst. Natürlich ist das Sein dabei von vornherein als geistiges, göttliches Prinzip gedacht.

Aber nicht auf diese Denker kommt es an; sie sind wirkungslos geblieben. Sondern auf eine andere, erkenntnistheoretische Richtung, die folgenreicher geworden ist und im engeren Sinne dasjenige bildet, was man „österreichische" Schule nennt.

Noch ganz dem Aufklärungszeitalter angehörend hatte Bernhard Bolzano eine „Wissenschaftslehre" erarbeitet (1837), die durch ihren strengen Objektivismus das Gegenstück zur Fichteschen bildet: die Bedeutung des Gedachten, der Sätze, der Vorstellung, der Wahrheit ist ganz unabhängig vom Denken, Vorstellen, Erkennen; die Logik (Wissenschaftslehre) handelt von Ansichsbeständen, deren „Sein" wie das der platonischen Ideen zeit- und wirklichkeitsfrei ist. Daß es eine Metaphysik aus bloßen Begriffen, einen engen Zusammenhang von Logik und Mathematik gibt, und daß im übrigen auch inhaltlich die Leibnizsche Philosophie — aber nun ohne jeden kritischen Beisatz — erneuert wird, ist so naheliegend wie unwesentlich. Wichtig ist nur, daß Bolzano, ungleich bedeutender als Mathematiker wie als Philosoph, durch seinen Platonismus ein Vorläufer jener phänomenologischen Richtung ist, die auch noch das Gegenwartsdenken in seiner Übergangsphase beeinflußt.

Das nämliche gilt von Franz Brentano, der unter dem Einfluß des Berliner Philosophiehistorikers und Hegelgegners Trendelenburg zum eigentlichen Neubegründer des Aristotelismus im 19. Jahrhundert wird. Brentanos mannhafter Kampf gegen die römische Kirche — er gehörte ihr, wie Bolzano, als Priester an —, sein Aus-

tritt anläßlich der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes im Jahre 1871, ist für die geschichtliche Situation der Philosophie in Deutschösterreich Symptom: die österreichische Schule ist nicht Neuscholastik als eine von der Kirche „approbierte" Philosophie, und der Aristotelismus Brentanos ist kein Thomismus.

Als sich unter dem Einfluß der Fechnerschen Psychophysik die Psychologie in Sinnesphysiologie aufzulösen drohte, forderte Brentano eine klare Scheidung von kausaler (genetischer) und deskriptiver (beschreibender) Psychologie; die letztere nannte er Psychognosie oder „phänomenale Psychologie". Und diese Forderung wurde wegweisend.

Zunächst bei Brentanos Schüler, A. Meinong, der der Psychologie als der Wissenschaft von den inneren Erlebnissen eine „Gegenstandstheorie" vorordnete, die im Sinne der wissenschaftstheoretischen Tendenzen der ganzen Zeit wesentlich klassifikatorischen Bedürfnissen dienen sollte. Hatte Brentano die schon in der Aufklärungspsychologie (Tetens) zu Geltung gekommene sog. Intentionalität des Bewußtseins, d. h. das „Gerichtetsein" des Bewußtseins auf einen „Gegenstand", vorerst zur Klassifikation der seelischen „Phänomene" verwendet, so fordert Meinong, unter Preisgabe der aristotelischen Voraussetzungen Brentanos, eine Wissenschaft von den Gegenständen als solchen, die alles umfaßt, „was von den Gegenständen ohne Rücksicht auf deren Existenz ausgemacht werden kann".

Damit wurde Bolzanos Ansatz wieder aufgenommen. Und es war die Bemühung des jüdischen Philosophen E. Husserl, diesen Ansatz ganz mit den Ergebnissen von Brentanos deskriptiver Psychologie zu verbinden, was ihm in der Weise gelang, daß die neue „Phänomenologie" alles an sich riß und überwucherte, was von deutschen Forschern vorher erarbeitet worden war, oder sich zur gleichen Zeit geltend machte. Es ist hier nicht erforderlich, auf die methodischen und systematischen Prätentionen der Husserlschen Phänomenologie (von der sich die „Phänomenologie" eines anderen Brentanoschülers, Carl Stumpf, sehr wesentlich unterscheidet[1]) einzugehen. Daß sich Husserl die Chance nicht entgehen ließ, nach Aufstellung einer, scharf gegen den „Psychologismus" polemisierenden „eidetischen" Phänomenologie (eben desjenigen, was Meinong schlicht „Gegenstandstheorie" genannt hatte), auch den Subjektivismus der Neukantianer und Immanenzphilosophen aufzunehmen und die „eidetische" Phänomenologie durch eine „transzendentale" zu begründen, ist nicht verwunderlich: nur darf man es nicht für eine Synthese halten.

Gewiß drängte der Gegensatz zur Aufhebung. Hier Gegenstandstheorie, Ontologie, „phänomenale" Psychologie, dort Bewußtseinstheo-

[1] Vgl. weiter unter S. 109

rie, Erfahrungsanalyse und ein kritischer Phänomenalismus, — das waren die Fronten, die sich gegenüberstanden. Hier, bei Brentano und seiner Schule, ein strenger Objektivismus, dort, bei den Neukantianern und Immanenzphilosophen, ein nicht minder strenger Subjektivismus. Drohte damit nicht der durch die Spezialisierung der Philosophie erreichte Gewinn wieder verloren zu gehen? Oder war wirklich das die Lage der „wissenschaftlichen" Philosophie, daß sich nach wie vor Leibniz und Kant, die ältere ontologische und die jüngere erkenntnistheoretische Tradition die Waage hielten, und daß das 18. Jahrhundert am Ende des 19. in seinen theoretischen Grundpositionen unerschüttert geblieben wäre?

„Fortschritt", der Lieblingsbegriff des 19. Jahrhunderts, ist eine sehr ungeeignete Kennzeichnung für den Wandel der philosophischen Gedanken. Dennoch: Kant hatte entweder gar nichts für die Philosophie geleistet, oder er hatte eine neue, andersartige Fragestellung erreicht. Wenn das letztere: was war das für ein Kant? War es der Kant der Neukantianer? Viel eher läßt sich sagen, daß die tiefsten Impulse der Kritik im deutschen Idealismus zur Geltung kamen. Aber der spekulative Idealismus mündete in eine Metaphysik, in eine Philosophie des Absoluten, die kritischem Anspruch so wenig genügen konnte, wie die alte Schulmetaphysik. Und der Neuidealismus hatte, in später Stunde und mit dem Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit, dasselbe noch einmal versucht. War vielleicht der echte Kant, das Ganz-Andere des Kantischen Philosophierens, trotz der großen historischen Wirkung seiner Kritik, dem Jahrhundert verdeckt geblieben?

Wir brauchen nur bis zu dieser Frage zu führen, da ihre Beantwortung der Gegenwartsphilosophie selbst angehört. So viel aber ist klar: eine Verbindung von Subjektivismus und Objektivismus, von „Erkenntnistheorie" und „Gegenstandstheorie" konnte den eigentlichen Ansatzpunkt der kritischen Philosophie nicht treffen. Stellt die Entwicklung des spekulativen Idealismus und seine Entstehung aus dem kritischen Idealismus eines sicher, so ist es dies: daß Kants Leistung das Ganze der Philosophie, ihr Verhältnis zur Geschichte und aktuellen Gegenwart, zum Wollen und Handeln betrifft, und eben damit dasjenige, was die Philosophie als Einzelwissenschaft gerade ausschließt. Um wieder an diese Leistung anknüpfen zu können, mußte sich die Philosophie selber zum Problem werden, was sie weder bei den Neukantianern noch in der österreichischen Schule war. Und zwar mußte sie sich in anderer Weise zum Problem werden als im deutschen Idealismus und bei seinen Nachzüglern. Die Krisis der wissenschaftlichen Philosophie, die den Wendepunkt zur Philosophie der Gegenwart bezeichnet — in Nietzsches Werk hat sie ihren radikalsten Ausdruck ge-

funden — bereitet sich vor in einer allmählichen Umlagerung der Einzeldisziplinen und in einer Veränderung ihrer Stellung zur Philosophie als Einzelwissenschaft. Darauf ist noch kurz einzugehen.

Bis zur Jahrhundertmitte waren die meisten Denker nach ihren Bildungsgrundlagen Theologen. Dann ändert sich das: schon Fechner und Lotze sind Naturwissenschaftler. Mit Fr. A. Lange und Helmholtz, den Vertretern des „physiologischen" Neukantianismus, die ebenfalls nicht zum „Fach" gehören, lösen sich auch die Bindungen zur idealistischen Tradition. Wo jetzt noch spekuliert wird, geschieht es unter Mißbilligung beider: der exakten Wissenschaften und der Philosophie als vermeintlich exakter Wissenschaft. Man erwartet von der Erkenntnistheorie keine synthetischen Leistungen. Indessen, die Impulse zur Synthese werden stärker, und gegen Ende des Jahrhunderts wird das Bestreben der Einzelwissenschaften, ihre Perspektiven zu „Weltbildern" auszuweiten und abzurunden, immer dringlicher. Man braucht dabei nicht gleich an Männer wie Haeckel und Ostwald zu denken. Sie setzen nur fort, was der Vulgärmaterialismus von Büchner bis Strauß angebahnt hatte: naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu verallgemeinern und zu popularisieren. Den Typ des echten wissenschaftlichen Synthetikers verkörpert dagegen Wilhelm Wundt. Er beginnt als Mediziner und gelangt über die physiologische Chemie zur Sinnesphysiologie, die er zur „physiologischen Psychologie" erweitert. Der Ausbau dieser Psychologie ist das Werk seines Lebens. Er kommt dabei nicht nur zur Kultur- und Sozialpsychologie („Völkerpsychologie"), sondern auch zur Logik und Erkenntnistheorie. Und auf dieser erweiterten Wissenschaftsbasis errichtet er (1889) ein „System der Philosophie". Von Leibniz, Kant, Schopenhauer bestimmt, ist dieses System eine Art Voluntarismus aktualistischer Prägung, das seine Spitze in einer Lehre von den „letzten Willenseinheiten" als den metaphysischen Elementen der geistigen und materiellen Wirklichkeit besitzt.

Aber nicht diese Metaphysik, die dem Neuidealismus so ähnlich sieht, kennzeichnet Wundt als wissenschaftlichen Synthetiker. Sondern das Fundament, auf dem sie ruht. Die Kunst, große Stoffmassen mit leichter Hand zu gliedern und von der Erfahrung fast unmerklich zum Unerfahrbaren aufzusteigen, diese Technik ist es, der die Bewunderung der Zeitgenossen gilt. Steht das Fundament fest, so kann der metaphysische Überbau hypothetisch bleiben. Er kann zur Not abgerissen und ersetzt werden. Das ist die eingestandene oder uneingestandene Voraussetzung jener induktiven Metaphysik, deren Modell man um diese Zeit bis in die Kreise der reinen Erkenntnistheoretiker und Neukantianer antrifft. Der Schwerpunkt liegt im Gebiet der Einzelwissenschaften; das Philosophische ist Zutat, Anhängsel und keine ganz sichere Angelegenheit.

Darin begegnet sich der wissenschaftliche Synthetiker mit dem Positivisten. Nur daß dem letzteren dieser Überbau keine krönende Zutat, sondern ein Rückfall in überwundene Denkgewohnheiten und eine fehlerhafte Verallgemeinerung ist. Aber hat nicht jede synthetische Leistung, auch die vermeintlich rein wissenschaftliche, eine philosophische Wurzel? Das verkennen beide, weil der Glaube an die wissenschaftliche Exaktheit ihre philosophische Problematik verdeckt. Es ist zudem die Sicherheit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden, die das Fragwürdige der Gebietsübergänge und des Aufstiegs zum Unerfahrbaren unkenntlich macht. Die Naturwissenschaft gilt als der Garant der Wahrheit. Auch bei den Erkenntnistheoretikern, die das „Faktum" der (Natur-)Wissenschaft zur Voraussetzung ihrer logisch-methodologischen Überlegungen machen.

Doch sind inzwischen andere Einzelwissenschaften zur Blüte gelangt. Von den historischen Wissenschaften abgesehen — die durch ihr Verhältnis zur „historischen Schule" der Spätromantik von vornherein in innigeren Beziehungen zur Philosophie stehen — besonders die Sozialwissenschaften. Daß es in ihrem Bereich nicht bloß ein Analogon dessen gibt, was die Philosophie mit unzulänglichen Mitteln erstrebt, sondern daß hier geleistet wird, was eine (als Universalwissenschaft mißverstandene) Philosophie wesensmäßig nicht leisten kann, wird die Hoffnung aller um ihr philosophisches Vertrauen Betrogenen. Oder ist nicht die „allgemeine" Soziologie die große Synthese, das einigende Band aller Einzelwissenschaften? So entwerfen Forscher wie Albert Schäffle und Gustav Ratzenhofer (beide Österreicher), der eine noch in der idealistischen Tradition aufgewachsen, durch Rothe mit Schleiermacher verbunden, der andere erfüllt von der Wahrheit der Deszendenztheorie, „Systeme", die es an Universalität mit Comte und Spencer aufnehmen können.

Aber die Soziologie ist die fragwürdigste aller Einzelwissenschaften. Sie ist nicht das einzige, aber wichtigste Beispiel für jenen innerwissenschaftlichen Umlagerungsprozeß, der zum „Zusammenbruch der Wissenschaft", d. h. zur Preisgabe einer Menge falscher Voraussetzungen und zu einer radikalen Änderung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft führen sollte. In ihr zeigt sich etwas von dem Gedankenstrom, der am „fachwissenschaftlichen" Gemäuer nagt und es brüchig macht. Man hat sich weidlich um Methodentrennung und Grenzregulierung bemüht, aber solche Komplexwissenschaften werfen alles wieder um. Daß die Gesellschaftswissenschaften, deren Ausbau zu den Forderungen der Zeit gehörte, am Ende den wissenschaftlichen „Objektivismus" überhaupt in Frage stellen, will man nicht wahrhaben. Noch nicht. So finden etwa die Kathedersozialisten, und unter ihnen Forscher

vom Range Gustav Schmollers, eine saubere Trennung zwischen Volkswirtschaftslehre und Sozialismus. Ohne zu merken, daß sie gerade damit dem „wissenschaftlichen“ Marxismus Vorschub leisten.

Um diese Ecke weht viel Wind, weil trotz aller Trennungen Sachforschung und Politik hier aufeinander bezogen bleiben. Die größte synthetische Leistung des ausgehenden Jahrhunderts, das Werk Max Webers, konnte nur hier ihren Platz haben. In Weber verkörpert sich noch einmal das wissenschaftliche Ethos und Pathos dieser Zeit. Es ist eine verstehende Soziologie, d. h. eine Deutungslehre vom menschlichen Handeln, die Weber entwirft. Sie ist liberalistisch wie ihre Quellen: Rickerts „Sinnphilosophie“ und Diltheys „Geisteswissenschaft“. Aber sie ist schärfer in der Formulierung, mannigfaltiger in der Ausarbeitung und sehr viel exakter in der Begründung. Weber neigt zur Philosophie, aber er unterdrückt diese Neigung. Er hat die Universalität vielfacher Darstellungsmöglichkeiten, aber er beschränkt sich darauf, der Einzelforschung zu dienen. Er ist stolz darauf, Diener der Wissenschaft zu sein, aber er hat das Gefühl, daß die wissenschaftliche Erkenntnis nicht mehr halten kann, was sie versprechen muß.

Sein Forschungsgebiet umfaßt Nationalökonomie, Soziologie, Religionswissenschaft; er beherrscht alle Hilfsdisziplinen. Sein Hauptwerk, Wirtschaft und Gesellschaft (1921), ist von unerhörter Fülle und Konzentration. Nächst Weber sind es Ernst Troeltsch und Werner Sombart, die diesen Geist einer vergangenen Forschergeneration verkörpern. Troeltsch, von Haus aus Theologe und als solcher der Liquidator der liberalistischen protestantischen Theologie, — Sombart, der Historiker des Kapitalismus und des proletarischen Sozialismus. Aber der Abstand zu Weber ist deutlich: was Weber durchdringt, ordnet Troeltsch nur nebeneinander, und Sombart gleitet schon ab ins Katalogisieren. Gemeinsam ist ihnen die Tendenz, soziale Inhalte „idealtypisch“ (wie Webers Terminus lautet) zu bestimmen, — der erste Vorstoß zur Deutungslehre der Gegenwart. Troeltsch fragt nach der „soziologischen Idee des Christentums“, stellt den Kirchen- und Sektentypus gegenüber. Sombart, der wie Weber eine „verstehende“ Soziologie erstrebt, analysiert die Typen des Bourgeois, Proletariers, Händlers usw. Weber selbst gibt zudem eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung des Typenbegriffs, — eine andere als Dilthey, der „Typen der Weltanschauung“ herausgearbeitet hatte.

Diese Männer zeigen noch einmal, was deutsche Wissenschaft zu leisten vermag, — in der dünnen Luft eines positivistischen Wissenschaftsbetriebes. Sie sind alle skeptisch in bezug auf letzte Verallgemeinerungen. Troeltsch spricht einmal von Webers Werttheorie als der „Verzweiflungslösung eines heroischen ... Positivismus“. Das ist falsch, in-

sofern der Positivismus nicht die Voraussetzung dazu hat, heroisch zu sein. Es ist richtig, insofern Weber sie hatte. Und das merkwürdig Scheinende, daß gerade Weber, bei dem die Philosophie theoretisch eine so geringe Rolle spielt — eine viel geringere als bei Troeltsch selbst —, der Gegenwartsphilosophie am meisten zu sagen hat, ist von hier aus zu erklären. Dennoch ist auch Weber kein Gegenwärtiger. Er hat den Verlust von 1918 nicht überlebt, die Kraft des deutschen Wiederaufstiegs nicht erfahren. Er ist zerbrochen unter der Last, ein Nachgeborener zu sein.

Der Überblick über die Philosophie des 19. Jahrhunderts, den wir zu geben suchten, sollte nur zusammenfassen, was man in Philosophiegeschichten ausführlicher dargestellt findet. Leicht zu sehen, daß es im wesentlichen drei Bewegungen sind, die das Denken dieses Jahrhunderts in Fluß halten: die idealistische Philosophie, die erkenntnistheoretische Bewegung (im weiteren, „Immanenzphilosophie" und österreichische Schule umfassenden Sinne), und der Prozeß, den wir als Wissenschaftssynthese zu kennzeichnen suchten. Sie bestimmen in ihrem Nacheinander den Charakter der Philosophie als Gesamterscheinung: im ersten Drittel des Jahrhunderts überwiegt der spekulative Idealismus, im zweiten Drittel wird die Wendung zur Immanenz, die allem Idealismus wesentlich ist, formalisiert, ihres tieferen Sinnes beraubt; die Erkenntnistheorie als Einzelwissenschaft übernimmt die Funktion der Metaphysik. Im letzten Drittel wird die zur Einzelwissenschaft depotenzierte Philosophie noch weiter zurückgedrängt, und ihre Antriebe werden durch Impulse aus anderen Einzelwissenschaften ersetzt. Natur-, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften erheben nacheinander den Anspruch, leisten zu können, was einer bloßen Theorie des Erkennens nicht möglich und einer „unwissenschaftlichen" Philosophie verwehrt ist.

Es ist ein Nacheinander dreier Phasen. Aber auch ein Nebeneinander und Ineinander. Denn die idealistische Bewegung erstreckt sich vom subjektiven Idealismus Fichtes und objektiven Idealismus Schellings über den absoluten Idealismus Hegels und den Spätidealismus Weisses bis zum Neuidealismus Diltheys und Euckens, also bis zur Jahrhundertwende. Und die Erkenntnistheoretiker sind nicht frei von idealistischen Einflüssen; ihre eigenen Systemansätze weisen in diese Richtung. (Ein gutes Beispiel dafür ist J. Volkelt, der abseits von den neukantischen Schulen als Erkenntnistheoretiker hervorgetreten ist — auch als Ästhetiker — und noch in hohem Greisenalter metaphysische Schriften veröffentlichte, die statt um 1925 ebensogut um 1835 hätten geschrieben werden können.) Umgekehrt meldet sich schon in der

Zeit romantischer Naturphilosophie die erkenntnistheoretische Opposition: in Denkern wie Herbart und Fries. Und was den absoluten Idealismus Hegels selbst betrifft, so bedurfte es nur der Abtragung einiger Synthesen, um die in ihm enthaltene Immanenzphilosophie zum Vorschein zu bringen. Sogar das eigentlich „wissenschaftliche", d. h. von den Einzelwissenschaften wider Willen und oft wider Wissen besorgte Philosophieren, das dem letzten Jahrhundertdrittel vorbehalten zu sein scheint, läßt sich bis in die Romantik zurückverfolgen: was die historische Schule von Hegel trennt, ist nicht bloß eine Sachkenntnis, die dem Verfasser der „Enzyklopädie" so oft abgeht, sondern auch die Überzeugung, daß das spekulative Moment nicht aus der philosophischen Reflexion in die Wissenschaften hineingetragen werden kann, sondern sich „organisch" aus ihnen entwickeln muß. Das ist freilich noch kein Positivismus, aber ein idealistisches Analogon dazu, und von hier aus gesehen ist es gar nicht so zufällig, daß Schelling zur gleichen Zeit wie Comte seine Spätgedanken als „positive" Philosophie bezeichnet.

Wir brauchen nicht zu wiederholen, daß sich uns das 19. Jahrhundert nicht chronologisch durch die Jahreszahlen 1800 und 1900 begrenzt, sondern ein geistesgeschichtlicher Zusammenhang ist, der auch noch die in ihm wurzelnden, von ihm nicht loskommenden gegenwärtigen Denker umfaßt. Ebensowenig, daß die abseits von diesem Zusammenhange stehenden Philosophen des 19. Jahrhunderts, soweit ihre Impulse in unserer Zeit eigentlich wirksam geworden sind, der Gegenwart angehören. Ist das Denken des vergangenen Jahrhunderts als vergangenes noch in der Gegenwart „da", so werden auch seine Phasen noch in der Gegenwartsphilosophie zur Geltung kommen: der „Ausgang des 19. Jahrhunderts" wird sich darstellen in der idealistischen, erkenntnistheoretischen und szientifischen Philosophie der Gegenwart. Und nur darin wird die Anordnung zu ändern sein, daß die Erkenntnistheorie, historisch dem deutschen Idealismus nachfolgend, am Ausgange des Jahrhunderts den ersten Platz einnimmt. Wir werden also mit dem Kritizismus der Neukantianer beginnen, den Neuidealismus mehr als Reaktion auf die bloß erkenntnistheoretische Einstellung fassen als in seiner historischen Kontinuität mit der idealistischen Bewegung, und den synthetischen Versuchen innerhalb der Einzelforschung einen noch engeren Zusammenhang mit der Gegenwartsphilosophie geben als bisher geschehen ist, weil sich in ihnen die Krisis der Wissenschaft, die das Übergangsdenken bestimmt, schon ankündigt.

Was ist denn aber an dem gegebenen Schema wirklich geschichtlich? Und welchen Sinn hat die Abfolge dieser Phasen, die einen

geistesgeschichtlichen Zusammenhang ja nur repräsentieren, wenn sie auf konkrete geschichtliche Ereignisse und Situationen bezogen werden können? Ohne Zweifel ist ein Verständnis der deutschen Vorkriegsphilosophie nur auf geschichtlichem Grunde möglich. Und wer sich mit der Veränderung der internen philosophischen Problematik begnügen zu können glaubt, übersieht, daß sich nicht allein die Sachprobleme ändern, sondern die Philosophie selbst. Der Philosophiebegriff der Idealisten ist ein anderer als derjenige der Erkenntnistheoretiker und Methodologen. Und diese wieder verstehen unter Philosophie etwas anderes als die Fachwissenschaftler, die sich um einen Philosophieersatz bemühen.

Es ist hier nicht die deutsche Geschichte seit der Französischen Revolution bis zum Zusammenbruch des Zweiten Reiches im Ganzen ihres Verlaufs zu schildern. Nur soviel ist in Erinnerung zu bringen: daß sich das 19. Jahrhundert ankündigt in der Reaktion auf die westliche Ideologie, im Kampfe gegen den revolutionären Imperialismus Frankreichs, in der Erschütterung des ständischen Obrigkeitsstaates durch den liberalistischen Gedanken, in der Spannung der beiden entgegengesetzten Kräfte: Revolution und Restauration, Liberalismus und Konservativismus, in der zunehmenden Verdunkelung des geschichtlichen Horizontes, auf dem sich immer sichtbarer die Massen abzeichnen, die von der Industrie in „Freiheit" gesetzt, sich selbst überlassen, das Schwergewicht der politischen Gruppierungen unheilvoll verändern. Freilich ist Deutschland noch weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus ein bäuerlich-bürgerliches Land; ein Proletariat und proletarische Massenbewegungen gibt es erst zu Bismarcks Zeiten. Die Versuche marxistischer Geschichtsschreibung, die politischen Kämpfe in Deutschland als „Klassenkämpfe" zu verstehen und dabei das Proletariat als „Klasse" selbst in den Mittelpunkt zu stellen, sind daher pure Phantasie.

Aber Masse im soziologischen Sinne ist ja nicht „Klasse" im Sinne des Marxismus. Man kann sehr gut — und hat es gerade von idealistischer Seite immer wieder getan — das 19. Jahrhundert als das Jahrhundert beginnender Daseinsvermassung bezeichnen. Es ist nur zu sehen, daß Wehklagen darüber, Jammer über die Vermassung des menschlichen Lebens, über den Siegeszug der Technik und über die Entwertung unserer „Kultur" alles andere als ein geschichtliches Verständnis der Vorkriegszeit verraten. Daß den Trägern des geistigen Lebens, daß der Philosophie und einer wesentlich unpolitischen „Bildung" die Masse über den Kopf gewachsen ist, und man ihr nur zu entfliehen, sie sich vom Leibe zu halten hat, ist eine Rede, die selbst dem 19. Jahrhundert und nicht der Gegenwart angehört.

Darauf ist später noch einzugehen. Die „soziale Frage", wie man die-

sen ganzen Komplex politisch-instrumentaler, das ist staatlicher Unzulänglichkeiten genannt hat, kündigt sich jedenfalls in der Philosophie schon früh an: in der Romantik bei Baader und im Idealismus Hegels. Es ist aber ein anderes, was diesen Denkern und erst recht der auf sie folgenden Generation verborgen bleibt: der Zusammenhang dieser „sozialen Frage" mit der Volkswerdung Deutschlands. Und das ist das eigentliche Thema einer deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, die auch die Geschichte der deutschen Philosophie einschließt. Die Freiheitskriege, die Steinschen Reformen, die Heilige Allianz, die Verfassungskämpfe, der Krieg zwischen Preußen und Österreich, die Reichsgründung und der Ausbau der konstitutionellen Monarchie sind dabei ebensoviele Etappen eines vergeblichen Ringens um die politisch-soziale, d. h. völkische Einheit Deutschlands, die erst in unserem Jahrhundert ihre Verwirklichung finden sollte.

Und hier hinein gehört nun auch das Problem des deutschen Idealismus, und zwar in einem umfassenderen, die Problematik der klassischen Bildungsidee übersteigenden Sinne: „weltbürgerlich" allerdings ist diese Bildung; universalistisch und individualistisch zugleich ist der deutsche Neuhumanismus, indem er „Persönlichkeit" und „Menschheit" unmittelbar aufeinander bezieht, diese in jener wurzeln und aus ihr sich entfalten läßt. Aber weder damit noch mit einem angeblichen „Umschlag" des weltbürgerlichen Denkens in ein nationales ist das Verhältnis der idealistischen Bewegung zu Politik und Geschichte geklärt. Der Idealismus schlägt nicht um in ein nationales Denken, sondern entwickelt sich zu ihm. Aber daß das deutsche Einheitsstreben über diese Form des Nationalismus nicht hinauskommen, noch mehr, daß das deutsche Nationalbewußtsein die Wirklichkeit, die es vorfand, politisch nicht durchdringen konnte, sondern an ihr scheitern mußte, — das ist Schuld und Schicksal der idealistischen Philosophie.

Der Idealismus ist nicht Theorie, auch nicht Theoria im antiken Sinne. Er ist es vorübergehend im ästhetischen Idealismus; aber Schelling blieb dabei nicht stehen. Fichtes subjektiver Idealismus ist eine Philosophie der praktischen Vernunft, des tätigen Lebens, der Freiheit: Fichte beginnt als Revolutionär, und Demokrat ist er bis zuletzt geblieben. Bald wird ihm jedoch bewußt, daß die deutsche Philosophie eine politische Aufgabe hat: dem französischen Imperialismus eine höhere Idee entgegenzusetzen. Diese Idee des Volkes (Normal-, Urvolk), nicht auf dem Grunde der Natur, wie später bei Goerres, sondern aus dem „Geist" der Sprache erkannt, ist ein eigentümlich mystisch-rationalistisches Gebilde. Sie ist nicht realistisch und bleibt politisch unbestimmt. Aber Fichte selbst tritt in die Front jenes „preußischen Sozia-

lismus", in der sich der Aufbauwille der Männer aus den Befreiungskriegen verkörpert.

Fichte setzt seine ganze Kraft für das Vaterland ein. Hegel, mit sehr viel schärferem Blick für die geschichtlichen Wirklichkeiten, beginnt als politischer Kritiker: der Zustände seiner engeren Heimat (Württembergs), und der historischen Situation des damaligen deutschen Reiches („das kein Staat mehr ist"). An der Bewegung von 1813 hat er keinen Anteil. Aber er erkennt die Gegensätze der Zeit als politische Mächte, faßt sie in ihrer Wurzel und stellt sich die Aufgabe, sie ideell zu überwinden. So wird seine „Rechtsphilosophie", das Werk des größten politischen Denkers, den das 19. Jahrhundert kennt, zu dem grandiosen Versuch, die „moderne Welt" mit sich selbst zu versöhnen, ihre Widersprüche nicht einzuebnen und zu verflachen, sondern zu Ende zu denken und „aufzuheben". Hegels Dialektik, die so viele Tore hat, zeigt sich hier als Projektion, Darstellung der politischen Dialektik, — in die einzutreten notwendig ist, um den Sinn auch noch seiner sublimsten spekulativen Begriffe zu erkennen. Und das wiederum ist ja nichts als der konkrete Ausdruck der praktischen Bestimmtheit der „Idee" überhaupt.

Dennoch hat Hegels „Staat", diese Theodizee der Macht, das Traurige, ein Abstraktum zu sein. Nicht als Idealbild eines Staates, der den ganzen Sinngehalt der Idee darstellt, „an und für sich vernünftig" ist, und selbstverständlich nicht mit dem Begriff des damaligen preußischen Staates zusammenfallen kann. Sondern aus einem ganz anderen Grunde. Hegels „Staat" ist die Wirklichkeit der (sittlichen) Idee, der substanzielle Wille, der die Dialektik der „bürgerlichen Gesellschaft" nicht bloß (ideell) ermöglicht, sondern auch (reell) begrenzt und aufhebt. Das „System der Bedürfnisse" hat zwar sein eigenes Gleichgewicht — wie Hegel ganz im Sinne der liberalen Nationalökonomie lehrt —, aber Hegel wäre von allen Göttern verlassen gewesen, wenn er nicht erkannt hätte, daß die „soziale Frage" eben die Störung dieses Gleichgewichts bedeutet. Und eben darauf zielt ja seine Staatskonzeption, das „Allgemeine", das der Mechanismus der bürgerlichen Gesellschaft vernichtet, wiederherzustellen.

Jetzt aber wird sein politisches Denken abstrakt, indem es dem „substantiellen" Willen des Staates keine geschichtlich-konkrete Form gibt, ja nicht einmal nach einer solchen sucht, sondern den Staat an den Institutionen einerseits, dem Staatsbewußtsein der Individuen andererseits hängen läßt. Die „patriotische" Bewegung, die Hegel bei Fries als bloße Gefühlsregung verhöhnt, — und nicht mit Unrecht, da die Patrioten die Begriffe nicht hatten, ihre Sehnsucht auszusprechen — war aber die einzige Kraft, die das „Allgemeine" des

Staates zur Geltung bringen konnte: sie war nicht liberal und nicht reaktionär, nicht staatsfremd und nicht partikularistisch, sie wollte ein großes deutsches Reich und ein geeintes Volk als Träger dieses Reiches. Hegel erkennt sehr wohl, daß der „Patriotismus der Bürger“ sein „Geheimnis“ darin hat, „daß sie den Staat als ihre Substanz wissen“. Aber er biegt dieses „substantielle Wissen“ der Bürger um in eine Anerkennung des Staates an sich. Der Patriotismus ist ihm — was er bald werden sollte — eine Art Akklamation, Bestätigung, keine lebendige Kraft der Gemeinschaft, kein politisches Strukturprinzip. Die Patrioten gingen vom Staate in seiner Insuffizienz und Schwäche zurück auf das Volk. Hegel sieht diese Bewegung nur als Gefühlsregung. Er kennt wohl Volksgeister, aber kein Volk. Er hat keine Vorstellung davon, daß die damalige völkische Bewegung von eminent politisch-sozialer Bedeutung war, daß sie die Kleinstaaten ebenso beseitigen wollte wie die Gefahr der restlosen „Vergesellschaftung“ des Staates. Und wenn er eine Vorstellung davon hatte, so bekämpfte er sie als revolutionär.

Damit war seine eigene Staatsphilosophie erledigt. Umgekehrt war damit auch die nationale Bewegung als politisch-soziale Einheitsbewegung erledigt; denn Hegel allein hätte ihr Werkzeug und Waffe des Gedankens geben können. Es blieb der bloße „Nationalismus“ des 19. Jahrhunderts, der die Trennung der Stände, das Parteiwesen und die „Klassengesellschaft“ zur Voraussetzung hat, und bald in unüberwindbare Antithese zum Sozialismus kommen sollte. Endlich und schließlich war damit auch die idealistische Philosophie überhaupt erledigt; ihre politischen Antriebe waren zerstört. Der Spätidealismus konnte sich von den Gegensätzen, die Hegel überwinden wollte, nurmehr treiben, zurücktreiben lassen. Das politische Denken setzt sich wieder um in ein theologisches; Idee und Wirklichkeit klaffen auseinander. Die Erfahrung, die sich der absolute Idealismus Hegels nicht geben konnte, fällt als Aufgabe in das Jenseits der Idee. Von der „Nichtphilosophie“ (Offenbarung) erwartet man die Auferstehung dessen, was die Philosophie zu Grabe getragen hatte. Die Seele versinkt in die Tiefe des Unbewußten, und die „Freiheit“ geht unter in Resignation.

Hat man das politische Versagen des deutschen Idealismus erkannt, so ergibt sich die veränderte Stellung der Philosophie zum „Zeitgeist“ im zweiten Drittel des Jahrhunderts von selbst. Gab die Philosophie ihren geschichtlichen Anspruch auf, so mußte sie zum Spielball der Parteien werden: revolutionär ist nicht die Philosophie, sondern die Revolutionäre bedienen sich der Spekulation und entwerten sie; konservativ ist nicht die Philosophie, sondern die Konservativen stecken die Lampe des Spätidealismus auf. (Und nicht von ungefähr sind es zwei Juden:

Marx und Stahl, die das Erbe der idealistischen Philosophie aufteilen.) Diese Abhängigkeit des Gedankens von der Tagespolitik, seine politische Relativierung, die etwas ganz anderes ist als die geschichtliche Selbsterfassung des Politischen im Begriff, — mußte sie nicht dahin führen, die Sinnfrage nach der Philosophie von neuem zu stellen? Und jetzt im Geiste vermeintlich unpolitischer, objektiver Wissenschaft, die nur an der Gewißheit und Sicherung ihrer allgemeinsten theoretischen Voraussetzungen interessiert ist? So kommt es zur erkenntnistheoretischen Inversion, zur Kontraktion der Philosophie, zu jener Ausscheidung alles Spekulativen, die als „Zusammenbruch" des Idealismus bezeichnet wird.

Eine Bestandaufnahme der idealistischen Philosophie unter Aufrechnung aller ihrer Schulden, — was sollte da noch übrigbleiben? Es blieb in der Tat nur ein Posten Erkenntnistheorie und ein Posten Immanenzphilosophie, insgesamt ein dürftiger Rest. Aber der Zeit konnte nicht als Rest erscheinen, was für sie Anfang und selbständige Leistung war. Und das Pathos der damaligen Generation überzeugt davon, daß sie die Wendung zur Erkenntnistheorie als ursprünglichen Ansatz, als Entdeckung einer neuen Dimension empfand. Wie es sich mit der sachlichen Berechtigung dieses Anspruches verhält, braucht hier nicht nochmals vorgreifend erörtert zu werden; wir werden bald Gelegenheit genug dazu haben.

Dagegen ist ein anderes hervorzuheben: die Analogie im Strukturwandel der Politik seit dem Zusammenbruch des Metternichschen Regimes bis zur Gründung des Zweiten Reiches. Auch hier glaubt die Zeit reinen Tisch machen zu können mit einem überwundenen Stil der Staatskunst. Auch hier fühlt man sich auf der Höhe der Zeit, indem man fordert, voraussetzungslos, nüchtern, „realistisch" zu denken. Bedarf dieser Punkt: die Entstehung der sogenannten „Realpolitik" als eines Novums — das nicht zusammenfällt mit den traditionellen Lehren von der „Staatsräson" — noch der Klärung, so liegt es doch auf der Hand, daß die uns heute so fremdartig anmutenden Verfassungskämpfe, obwohl sie bis in unsere eigenste Gegenwart ausstrahlen, den „erkenntnistheoretischen" Bestrebungen in der Philosophie strukturverwandt sind. Es geht um Kontrolle, Instanz, Garantie, Sicherung, um Anerkennung der Freiheiten, Privilegien, Monopole, um „Gleichheit" auf der Basis dessen, was man hat und besitzt, — es geht nicht, wie man wohl meint, um Prinzipien abstrakter Art, sondern darum, daß die „bürgerliche Gesellschaft" den Machtapparat des Staates eben als Apparat, Instrument, Maschine in die Hand bekommt.

In ähnlicher Weise ist die Erkenntnistheorie als Inbegriff weltan-

schaulich neutraler, allgemeingültiger Erkenntnisse eine Art geistiger Verfassung, Konstitution, nach der sich alle Wissenschaften zu richten haben und die ihnen allen die „richtige" Vertretung garantiert. In ähnlicher Weise bezeichnet auch der neue Philosophiebegriff die *volle Verbürgerlichung* der Philosophie: die Spekulation erscheint als aristokratisch, selbstherrlich, verstiegen und als ein überflüssiger Luxus, den der sparsame Bürger sich nicht leisten kann. Das Abenteuer-lich-Ausschweifende des philosophischen Gedankens hat jetzt ein Ende: das „Fach", die „Kammer", die mit der Vertretung der philosophischen Interessen beauftragt ist, läßt keine Abenteurer zu, sondern nur Abgeordnete der Einzelwissenschaften, die sich legitimieren können und genügend Kapital haben, um als ordentliche Existenzen zu gelten.

Bedeutet die Verfassung, die der Monarch beeidet, den Sieg des Bürgertums, der Gesellschaft über den Staat, so bedeutet die Erkenntnistheorie — inhaltlich so leer und formal wie die Verfassung — den Sieg der *bürgerlichen Wissenschaft über die Philosophie*. Wie der Staat nicht mehr beanspruchen darf, den Gruppen und Parteien seinen Willen zu diktieren, sondern mit ihnen verhandeln muß, so hat die Philosophie keinen Anspruch auf Führung, auf eine Systematik, die für die Einzelwissenschaften irgendwie verpflichtend und verbindlich wäre. Es gibt keinen *Niveauunterschied* mehr zwischen einer prinzipiell ganzheitlichen Welterkenntnis und einer wesentlich auf besondere Erfahrungskreise beschränkten wissenschaftlichen Begriffsbildung.

Wir brauchen diese Parallelen nicht weiter zu verfolgen. Nur auf den Abschluß dieser ganzen Entwicklung ist noch einzugehen. Den pluralistischen Staat, den Staat auf parlamentarischer Grundlage, als Interessenvertretung der Einzelgruppen, mit einem Reichsgericht als letzter „überpolitischer" Instanz, — diesen liberalistischen Staat hat es bei uns erst nach 1918 gegeben. Es ist die außerordentliche Leistung Bismarcks, seine Entstehung so lange hinausgeschoben zu haben. Aber das Werk Bismarcks, die Gründung des Zweiten Reiches, war eine Konstruktion, deren Garantie nur in dem Ausgleich und Balancement der Kräfte lag, die an ihrer Zerstörung arbeiteten. Man wird die Realpolitik Bismarcks nicht als „kleine Politik" herabsetzen, wenn man in dieser Konstruktion eine weltgeschichtliche Tat erblickt. Daß sein Realismus zuletzt doch scheitern mußte, — lag es nicht daran, daß die Ansätze zu einer völkischen Bewegung im Zweiten Reich viel zu schwach und ohnmächtig waren, auch viel zu große Distanz zur Masse hatten, um sein Werk tragen und weiterentwickeln zu können?

Denn nicht einmal dieser Realpolitik aus Not und Zwang entsprach ja die geistige Haltung einer Generation, die im Liberalismus aufge-

wachsen und zu monarchistisch-patriotischen, „nationalliberalen" Vorstellungen erzogen war. Und hier ist der Punkt, wo sich die Trennung von Philosophie und Politik unheilvoll auswirken, wo der Mangel einer politisch ernstzunehmenden und zugleich wissenschaftlich verbindlichen Philosophie am fühlbarsten werden mußte. Es ist die Tragik der deutschen Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, daß sie den einzigen Denker, der Bismarcks Aufgabe gewachsen war, der allein es vermochte, Hegels idealistischer Staatskonzeption eine andersartige realistische entgegenzustellen, — daß sie diesen Denker ablehnt, nicht weil sie „Universitätsphilosophie" war oder aus zweifellos noch immer bestehenden idealistischen Tendenzen, denen als Positivismus und Skeptizismus galt, was in Wahrheit eine neue Grundvorstellung vom Leben war, sondern weil der Philosophiebegriff dieser Philosophie ein szientifisch-apolitischer ist.

Die Krisis konnte daher nur in den Wissenschaften selbst erfolgen. Nietzsche mußte unzeitgemäß und unverstanden bleiben. Der szientifisch-apolitische Philosophiebegriff, der aus dem Liberalismus stammt, mußte an sich selbst zugrundegehen, d. h. er mußte durch die Wissenschaft selbst der Kritik verfallen. Eben das aber ist die Leistung der Wissenschaftssynthetiker, insbesondere der von den Sozialwissenschaften ausgehenden. Nur von der Beschreibung, Deskription, exakten Analyse aus, nur in der Ebene „wertfreier" Erkenntnis konnten die tieferen Beziehungen von Politik und Wissenschaft einer Zeit zum Bewußtsein kommen, die Erkenntnis und Wertung radikal geschieden hatte, die dem Handeln nur einen Sinn abgewinnen konnte im Rahmen einer „Wissenschaft" von menschlichen Handlungen (als welche Max Weber die Soziologie bestimmt), die Geschichtlichkeit nur kannte in Form historischen Wissens, und der die Philosophie nur ein Inbegriff ungelöster Sachprobleme war.

1. KAPITEL

DIE ERKENNTNISTHEORIE

Die erkenntnistheoretische Bewegung des 19. Jahrhunderts beruft sich auf Kant, die gegenstandstheoretische auf Leibniz. Wir behandeln beide unter dem gleichen Titel, fassen also den Begriff Erkenntnistheorie sowohl im weiteren, die Gegenstandstheorie einschließenden, als auch im engeren, der Gegenstandstheorie entgegengesetzten Sinne. In diesem engeren Sinne ist die Erkenntnistheorie subjektivistisch, die Gegenstandstheorie objektivistisch; diese will der Struktur des Gegenstandes entnehmen, was jene aus der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins ableitet. Ist aber nicht das Bewußtsein gesetzmäßig nur als gegenständliches, objektives? Hat nicht der Gegenstand „objektive" Struktur nur in bezug auf das erkennende Subjekt? Man sieht, daß die Einheit von Bewußtsein und Gegenstand die Gemeinschaft von Erkenntnistheorie (im engeren Sinne) und Gegenstandstheorie verbürgt. Daß man nicht vom Objekt reden kann ohne das Bewußtsein und nicht vom Subjekt ohne Gegenständlichkeit, Objektivität. Beides aber ist Erkenntnistheorie im weiteren Sinne: Theorie der Erkenntnisgegenstände und Erkenntnisprinzipien. Wir drücken das heute wieder ähnlich, wenn auch in etwas anderem Sinne aus wie zu Hegels Zeiten: erkenntnistheoretisch (in weiterer Bedeutung) ist jedes in der Subjekt-Objektivität, in der Subjekt-Objekt-Spaltung befangene Philosophieren, — jede Philosophie also, die entweder vom Bewußtsein oder vom Gegenstand, oder von der Beziehung, Korrelation, Gegensätzlichkeit, wechselseitigen Bedingtheit beider ausgeht, und deren Systematik eben von dieser „erkenntnistheoretischen" Fragestellung beherrscht wird.

Dies ist vorauszuschicken, weil die Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts viele Felder hat und keineswegs einseitig als Bewußtseinsphilosophie, Phänomenalismus, Kritizismus, Immanenzontologie oder sonstwie bestimmt werden kann, sondern das Gesamt dieser einzelnen Auffassungen ist, die immer auch ihre objektivistischen Gegenglieder in den wiederum mannigfaltigen „gegenstandstheoretischen" Auffassungen besitzen. Und daß wir, nur wenn wir das Gesamt aller erkenntnistheoretischen (im weiteren Sinne) „Stellungen" erfassen, zu einer historischen

Abgrenzung gegen den spekulativen Idealismus einerseits und gegen die Philosophie der Gegenwart andererseits gelangen können.

Dabei ist der geschichtliche Abstand viel leichter kenntlich und spürbar als der systematische: In den mehr programmatischen Schriften aus den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die sich mit der Begründung einer „Erkenntnistheorie" befassen, tritt die deutliche Abneigung gegen die Spekulation auch dort hervor, wo man sich noch Hegelscher oder spätidealistischer Begriffe bedient. Und heute ist die Abneigung gegen die frühere „Erkenntnistheorie" nicht minder deutlich, selbst wenn man spezifisch erkenntnistheoretische Fragestellungen behandelt bzw. sich Rechenschaft darüber ablegt, daß und warum die Philosophie über die Subjekt-Objekt-Spaltung nicht hinauskommen kann, — wo also völlige Klarheit darüber besteht, daß ein Philosophieren in der Weise Hegels und des spekulativen Idealismus gar nicht möglich ist.

Die Abneigung gegen den Idealismus stellt sich um die Jahrhundertmitte sehr verschieden dar, je nachdem, ob es sich um eine naturwissenschaftliche oder um eine rein philosophische Opposition handelt. Bei den Philosophen, z. B. bei E. Zeller (dem Philosophiehistoriker und Hegelianer, der in seinem berühmt gewordenen Vortrage „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" 1862 diesen Terminus allererst geprägt haben soll, was aber nicht zutrifft[1]) klingt diese Rede so: Großartig und bewundernswert ist Hegels Versuch, das Universum dialektisch zu konstruieren. Aber Hegel konnte sein Ziel nicht erreichen, „weil er die Bedingungen des menschlichen Erkennens übersieht, weil er mit einem Griffe von oben herab das Ideal des Wissens erfassen will, dem wir uns in der Wirklichkeit nur allmählich, durch die verwickeltste Arbeit, von unten her nähern können". Unverkennbar biete uns die Philosophie „im gegenwärtigen Augenblick das Schauspiel der Zerfahrenheit und Stockung", — ein ungesunder Zustand, nur zu heilen, indem man sich des Wortes „jenes geistvollen italienischen Staatsmannes" erinnere, „daß die Staaten von Zeit zu Zeit auf ihr Prinzip zurückgeführt werden" müssen.

Das „Prinzip" des dialektischen Idealismus aber ist Kants Theorie der Erkenntnis: seine Fragen neu zu untersuchen und seine Fehler zu vermeiden ist notwendig, um die „Grundlagen unserer Philosophie" zu verbessern. Die Philosophie muß sich also als Erkenntnistheorie auf den „Standpunkt" des Kritizismus stellen: nichts Gegebenes als letztes und unbedingt Sicheres zugrunde legen, alles vielmehr für

[1] Der Ausdruck findet sich schon (1852) bei Ernst Reinhold, dem Sohne des „Grundsatzphilosophen" K. L. Reinhold, und seine Bedeutung ist natürlich der Zeit vertraut.

eine „Erscheinung unseres Bewußtseins“ halten, nur von der Erfahrung aus eine Wirklichkeitserkenntnis erwarten, aber auch nicht vergessen, daß in der Erfahrung apriorische Bestandteile enthalten sind, daß man allgemeine Gesetze und „die verborgenen Gründe der Dinge überhaupt“ nicht durch die Erfahrung als solche, „sondern durchs Denken“ erkennt.

Sieben Jahre früher hatte H. Helmholtz, damals noch Ordinarius für Physiologie in Königsberg, anläßlich einer Denkmalsgründung für Kant der naturwissenschaftlichen Opposition beredten Ausdruck gegeben: Der Streit zwischen Philosophen und Naturwissenschaftlern habe zwar aufgehört, aber nicht deshalb, „weil eine Partei die andere überzeugt hätte, sondern weil jede die andere zu überzeugen verzweifelt ist“. „Tiefe Niedergeschlagenheit“ sei auf die „überfliegenden Hoffnungen“ der Generation Hegels gefolgt. Dennoch berühren sich Philosophie und Naturwissenschaft. Sie berühren sich, ja schneiden sich zum mindesten auf Helmholtz’ Spezialgebiet, der physiologischen Optik, weswegen denn auch dieser nicht minder bedeutungsvolle Vortrag aus den Anfängen der erkenntnistheoretischen Bewegung vom „Sehen des Menschen“ handelt (1855). Kant hatte für seine Zeit genau das darzulegen versucht, „was in neuerer Zeit die Physiologie der Sinne auf dem Wege der Erfahrung nachgewiesen hat“: den Anteil nämlich, „welchen die besonderen eingeborenen Gesetze des Geistes, gleichsam die Organisation des Geistes, an unseren Vorstellungen haben“. Denn Licht wird ja erst Licht, wenn es ein sehendes Auge trifft. Sonst bleibt es Ätherschwingung.

Um das Gewicht dieser Argumentation und überhaupt die erkenntnistheoretische Situation der ersten neukantischen Bewegung zu erkennen, ist zu erinnern an den schon oben erwähnten, um die Jahrhundertmitte verbreiteten Vulgärmaterialismus, zu dessen Vertretern außer Naturwissenschaftlern (Vogt, Moleschott, Büchner) auch ernstzunehmende Philosophen der Hegelschen Linken (wie L. Feuerbach) gezählt wurden. Kann man ja doch fragen, wie es kam, daß die erkenntnistheoretische Bewegung nicht in objektivistischer Gestalt, als Gegenstandstheorie, sondern eben in subjektivistischer einsetzte? Und dafür ist gerade ihre Gegnerschaft zum Materialismus entscheidend. Denn dieser war jedenfalls ein radikaler Objektivismus. Sicherlich ein sehr platter und einfacher. Aber er war doch so radikal, daß er das Bewußtsein nur als „Epiphänomen“, schlimmer noch: als Gehirnprodukt, bestenfalls als „Zustand“ der belebten Materie kannte.

Das aber war ein Stein des Anstoßes nicht nur für eine noch an Hegels „Phänomenologie des Geistes“ geschulte Generation, sondern auch

für die naturwissenschaftliche Opposition. Es war ja noch gar nicht lange her, daß Johannes Müller, der Olympier unter den Physiologen, das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien entdeckt hatte (wonach ein Sinnesorgan alle einwirkenden Reize auf seine eigene Weise, ein Auge also mechanische Reize durch Lichtempfindungen, beantwortet). Helmholtz knüpft hier an, und selbst einsichtsvollere Materialisten (wie H. Czolbe) wandten sich vom objektivistischen „Materialismus" zu einer Art „Sensualismus", der den elementarsten erkenntnistheoretischen Anforderungen wenigstens Rechnung tragen sollte. (Im übrigen ist auch L. Feuerbach „Sensualist", in freilich etwas anderer Bedeutung[1].)

Noch aber konnte derartiges als Selbstkorrektur erscheinen, die den weltanschaulichen Gehalt des Materialismus intakt ließ. Erst das Jahr 1866 bringt die Entscheidung: mit Friedrich Albert Langes bahnbrechender und für den Neukantianismus wegweisender „Geschichte des Materialismus". Nehmen wir noch ein zweites Werk hinzu, O. Liebmanns Jugendarbeit „Kant und die Epigonen", die ein Jahr zuvor erschienen war, so sehen wir die erkenntnistheoretische Bewegung nunmehr schon auf der Höhe ihres Triumphes, sich abgrenzend gegen Tradition und naturwissenschaftlichen Dogmatismus, ins Gericht gehend mit Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer, deren Kritik Liebmann jedesmal mit der Wendung beschließt: „Also muß auf Kant zurückgegangen werden", und den Materialismus überwindend, „mitten durch seine Konsequenzen hindurch", wie es bei Fr. A. Lange heißt.

Das letztere ist nun ausschlaggebend für den Charakter damaliger „Erkenntnistheorie". Der Neukantianismus tritt auf als „physiologischer" oder „anthropologischer", d. h. er überwindet den materialistischen Objektivismus in ähnlicher Weise wie Protagoras den Objektivismus der Naturphilosophen überwunden hatte: durch den Nachweis, daß der Mensch das Maß der Dinge, alle Erscheinung ein „Produkt" unserer „Gattungsorganisation" ist (Lange). Daß dabei der Materialismus als Methode gar nicht überwunden, sondern im Gegenteil recht fest verankert wird, war gerade dasjenige, was die erkenntnistheoretische Kritik am Materialismus mit der Naturwissenschaft der Zeit verband (eine ähnliche Verbindung, wie sie, auf Seite des Spätidealismus H. Lotze durch seine „methodische" Rechtfertigung des Mechanismus einzugehen suchte).

Aber wir haben hier keine Geschichte der neukantischen Erkenntnistheorie zu geben. Es kommt uns nur auf ihren Einsatz und damit zugleich auf die Motive ihrer Weiterbildung an. Diese liegen auf der

[1] Vgl. dazu weiter unten S. 174.

Hand, wenn man sich des Einsatzes vergewissert hat. Denn der „anthropologische“ Subjektivismus, verbunden mit einer streng objektivistischen, materialistischen Methode (es sei, sagt Fr. A. Lange, in den meisten Fällen weit besser, in den naturwissenschaftlichen Fächern krasse Materialisten zu haben, als Phantasten und verworrene Schwachköpfe“), — mußte er nicht die Reinheit des kritischen Gesichtspunktes gefährden? War der transzendentale (formale) Idealismus Kants wirklich nichts weiter als eine solche Lehre von der „Gattungsorganisation“? Kam man damit überhaupt an die logischen Voraussetzungen und Probleme der Kritik heran? Und andererseits, — steht nicht Kants theoretische Philosophie in innerster Beziehung zur Kritik der praktischen Vernunft, ist seine Lehre vom Erkennen seiner Lehre vom Handeln nicht zugeordnet? Offen, und unvereinbar mit dem Materialismus, blieb zudem auch Kants Teleologie, die die Naturphilosophie der Romantik so tiefgehend beeinflußt hatte.

Ist der physiologische Neukantianismus im allgemeinen über die rein theoretischen Anfangsprobleme der Kritik der reinen Vernunft nicht hinausgegangen, so bildet doch Fr. A. Lange gerade hier eine Ausnahme. Und zwar durch seine Lehre vom „Standpunkt des Ideals“, — eine sehr merkwürdige, aus der Zeitsituation verständliche, zunächst recht nebensächlich scheinende, aber für die Weiterbildung des Neukantianismus nicht unwichtige Lehre. Mit ihr will Lange, seine eigenen ästhetisch-religiösen Bedürfnisse befriedigend, dem Glauben geben, was ihm die Wissenschaft nicht geben kann: die „Ergänzung der Wirklichkeit“ durch eine vom Menschen „selbst geschaffene Idealwelt“. Man denkt dabei ebenso an Feuerbach wie an Schiller, auf den sich Lange beruft. Die Aufgabe der Metaphysik, als theoretische verstanden, ist unlösbar, und ihre Lösungsversuche sind erkenntnistheoretisch unhaltbar. „Je mehr sie (die Metaphysik) dagegen die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung bringt und durch ihre Auffassung der Erscheinungen selbst zu einer ethischen Wirkung emporstrebt, desto mehr wird sie auch die Form über den Stoff vorwalten lassen und, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun, in der Architektur ihrer Ideen dem Ewigen und Göttlichen einen Tempel der Verehrung errichten.“

So kommt Fr. A. Lange, die Spekulation zurückweisend, dennoch in die Nähe des von der Erkenntnistheorie bekämpften Idealismus. Einer Zeit, die sich noch kräftig der Trennung von Wert und Wirklichkeit widersetzt (man denke an Feuerbach!), gibt er das Stichwort vom daseinsfreien „Wert“ wie Lotze ihr das andere von der unseienden „Geltung“ gegeben hatte. Er bereitet damit den Neuidealismus vor, insbesondere den geltungs- oder werttheoretischen Neuidealismus.

Freilich konnte dieser „Standpunkt des Ideals" und die „philosophische Timidität, welche der wissenschaftlichen Einsicht die Begründung einer Weltanschauung verschloß und diese auf die mehr oder minder persönlichen Formen ethischer, ästhetischer und religiöser Bedürfnisse verwies" *(Windelband)*, nicht das letzte Wort jener, Kant ernstnehmenden und inzwischen auch tiefer in seine Werke eingedrungenen, als Kantphilologie sich wiederum zu systematischen Problemen hinbewegenden Wissenschaft sein. Aber die Keime dessen, was im Neukantianismus zur Entwicklung kommen sollte, sind bei Lange enthalten.

Noch in der Blüte der Jahre, aber bereits an unheilbarem Darmleiden erkrankt, wird dieser, in der Philosophiegeschichte des vorigen Jahrhunderts immer noch viel zu wenig berücksichtigte Denker von Zürich nach Marburg berufen. Hier vollendet er eine kleine Schrift „Logische Studien", die ein Jahr nach seinem Tode erscheint (1876). Und mit der Logik, mit der Lange endet, beginnt der Marburger Neukantianismus als logischer Idealismus, verschieden zwar von Langes, ganz auf Anschauung gegründeter „formaler" Logik, übereinstimmend aber mit seiner Forderung einer rein apriorischen („a priori verfahrenden") Wissenschaft von den „Postulaten", welche das Erkennen voraussetzt.

Die Marburger und Südwestdeutsche Schule, deren Grundunterschiede wir bereits angedeutet haben[1], beherrschen den „erkenntnistheoretischen" Sektor der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Ihr geschichtliches Verhältnis genauer zu betrachten, ist nicht Sache einer Philosophie der Gegenwart. Ihr systematisches Verhältnis ist jedoch für das Verständnis der Gegenwartsphilosophie von Bedeutung: wurzeln doch Denker wie Natorp, Rickert, Bauch, aber auch N. Hartmann, Heidegger — um nur die wichtigsten zu nennen — in der Gedankenwelt eben dieses Neukantianismus, wenn sie ihn auch, jeder auf seine Weise, überwunden oder preisgegeben haben. Darauf also wäre näher einzugehen. Da jedoch Natorp und Rickert in den ersten beiden Kapiteln dieses Abschnittes eine besondere Darstellung erhalten und auch Windelband (der Begründer der Südwestdeutschen Schule) und Bauch in späteren Zusammenhängen ausführlicher berücksichtigt werden, bleibt hier nur das Prinzipielle der beiden Systempositionen anzugeben, — jetzt freilich etwas schärfer, als es oben bereits geschah.

Es ist das Wesentliche des logischen Idealismus der Marburger Schule, daß Kants Kritizismus hier selbst eine Umdeutung und Umbildung zum logischen Idealismus erhält: daß die Kritik der reinen Vernunft, auf Kosten der transzendentalen Ästhetik allein von der

[1] Vgl. oben S. 36.

transzendentalen Logik her verstanden wird (wie es schon früher einmal, bei Beck und S. Maimon, geschehen war), und daß der Kantische Begriff der „Synthesis“ als sondernd-vereinigender, schöpferischer Akt des gegenstandbestimmenden Denkens gefaßt wird. Das „Gegebene“, dem realistischen Neukantianismus (z. B. A. Riehls) Garant einer an-sichseienden Wirklichkeit, wird dieser Funktion — die es unstreitig bei Kant hat — gründlich entkleidet: es wird zum „Aufgegebenen“. Es ist kein denkfremder Faktor, mit dem wir uns einfach abzufinden haben. Es ist der Richt- und Beziehungspunkt des Denkens selbst, freilich auch der verschiebbare, ständig weiter vorzuschiebende Grenzpunkt der Erkenntnis. Wie alles Denken ein Setzen, Vereinigen, Bestimmen ist, so sind auch die Denkformen (Kategorien) gesonderte Denkverfahren oder Methoden (des Quantifizierens, Qualifizierens, Relativierens usw.), die selbst einen einheitlichen Ursprung haben und sich im „System“ auch wieder einheitlich zusammenschließen.

Die Erkenntnistheorie ist nicht nur „voraussetzungslos“ in dem Sinne, daß sie alle vermeintlich metaphysischen, anthropologischen, psychologischen Voraussetzungen des Erkennens abweist, sondern sie kennt überhaupt keinen Gegensatz von Denken und Sein: Denken heißt ja setzen, daß etwas ist; für das Denken kann es mithin kein Sein geben, das nicht in ihm gesetzt ist, — wobei freilich das Seinsproblem zuletzt doch wieder aufbricht in der „ewigen Frage“ der Erkenntnis nach dem „ewig Unwißbaren“, nach dem, was man „wissen müßte“, weil es zugleich das „letzte Wißbare“ ist.

Mit dem logischen Idealismus hat der werttheoretische Idealismus der Badener Schule — bei Windelband noch nicht in der systematischen Durchführung wie hernach bei Rickert selbst — das gemeinsam, daß er vom erkennenden Denken ausgeht und die realistische Gegenüberstellung von Denken und Sein ablehnt. Alles Erkennen ist als Denken Urteilen. In Urteilen bewegt sich nicht bloß unser Erkennen; in Urteilen besteht auch der objektive Gehalt, die „Form“ der Wirklichkeit. Diese ist als Realität ein Urteilszusammenhang. Wenn wir von „Wirklichkeit“ reden, meinen wir nicht Vorstellung und Wahrnehmung, sondern die gegenständliche Bestimmung dieser subjektiven Gegebenheiten. Alle Gegenständlichkeit aber entspringt im Urteil, d. h. im sondernd-vereinigenden Denken, das allein Gegebenes zu „objektivieren“ vermag.

Dieser „urteilslogische“ Ausgangspunkt des werttheoretischen Idealismus unterscheidet sich jedoch sehr deutlich von dem der Marburger Schule. Etwas setzen, festsetzen, bestimmen, und „über“ etwas urteilen, ein Gesetztes, Festgesetztes, Vorausgesetztes beurteilen, — ist das nicht schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch zweierlei? Gesetztes beur-

teilen, — heißt das nicht, die in ihm (noch) enthaltene Fraglichkeit entscheiden? Und bedürfen wir zu solcher Entscheidung nicht wie zum richterlichen Urteil der Norm, nach der geurteilt wird? Indem der Kritizismus der Südwestdeutschen Schule die normativen Voraussetzungen der Beurteilung in die Struktur des Urteils selbst hineinnimmt, entfernt er sich vom Marburger Neukantianismus und findet zugleich den Anschluß an eine Wertlehre, die ihrerseits den Übergang von der „theoretischen" zur „praktischen" Vernunft Kants ermöglichen soll.

Wird das Urteil allein der Urteilsnorm überantwortet, also demjenigen, was für die traditionelle Logik nur Prinzip der Beurteilung, nicht aber Prinzip des Urteils selbst ist, so hat das natürlich nur Sinn, wenn auch die traditionelle Wahrheitsauffassung — Wahrheit als Übereinstimmung (adaequatio) von Gegenstand und Begriff (intellectus) — bestritten und abgelehnt wird. In dieser Ablehnung sind sich wiederum beide Schulen einig. Indem aber die normativistische Urteilstheorie an Stelle desjenigen, was für die traditionelle Logik eben die „Wirklichkeit", die zu erkennende gegenständliche Realität ist, einen Inbegriff von „Forderungen" setzt, die zuletzt einer Forderung an sich, einem transzendenten Sollen entspringen, wird der Gegensatz zwischen diesem „axiologischen" und dem „logischen" Idealismus der Marburger Schule festgelegt. Es ist ja auch deutlich, daß ein solcher „Ursprung" nicht bloß über die Wirklichkeit hinausweist, sondern auch über das Denken: ein denkfremder, irrationaler Faktor wird eingeführt, und der Anspruch des Denkens, schöpferisch zu sein, begrenzt. Liegt in dieser Begrenzung ein echt kritisches Moment, so erweist sich jedoch auf der anderen Seite die Philosophie Windelbands und Rickerts als eben solch ein „Absolutismus", wie es eingestandenermaßen der das Logische verabsolutierende Marburger Neukantianismus ist.

Diese andere Seite ist die der prinzipiell unbegrenzten Subjektivität, zunächst noch (bei Windelband) in Form eines der „Gattungsorganisation" und den „Normalgesetzen" Fr. A. Langes verwandten „Normalbewußtseins", das schon hier mit Kants wenig glücklichem Begriff des „Bewußtseins überhaupt" in Verbindung gebracht wird, dann in Form des sog. „erkenntnistheoretischen" oder transzendentalen Subjekts, das das eigentliche Thema von Rickerts Erkenntnistheorie ist. Dieses Subjekt ist kein logischer Beziehungspunkt, keine „Setzung" des Denkens, als welche das Subjekt in der Marburger Schule gefaßt wird; es „ist" überhaupt nicht, kann nicht „sein", wenn alles Sein in Kopula und Prädikat eines Urteils zu suchen ist, das transzendentale Subjekt aber weder Prädikat von etwas, noch bloße Verbindungsform sein soll. Das transzendentale Subjekt ist vielmehr ein

(imaginärer) „Standpunkt", der übrigbleibt, wenn wir nicht nur alles Gegebene, sondern auch uns selbst als individuelles Ich „objektiviert" haben: es ist der Standpunkt des unpersönlichen, urteilenden Bewußtseins selbst, als ein erkenntnistheoretischer Grenzpunkt, nämlich als „Endglied" in der Reihe immer fortgesetzter Objektivierungen des Ich. Daß es in Wirklichkeit nur ein Destillat, eine homöopathische Verdünnung des individuellen psychophysischen Subjekts ist, dürfte nicht zweifelhaft sein. Ebensowenig aber, daß das transzendentale Subjekt als Korrelat des absoluten transzendenten Sollens genau so absolut wie dieses ist, wodurch die ganze Einschränkung des Denkens durch das Sollen hinfällig wird.

Mit diesem erkenntnistheoretischen Solipsismus entpuppte sich die Philosophie der Südwestdeutschen Schule als Immanenzphilosophie. Ihre geschichtliche Aktualität bestand darin. Umgekehrt besteht der geschichtliche Prozeß der Schule darin, diese Aktualität wieder los zu werden und eine Sinnphilosophie zu begründen, an der nicht mehr die Eierschalen des Solipsismus kleben. Wie das bei Rickert geschieht, werden wir sehen. Hier bliebe nur noch anzumerken, daß es in der Schule selbst, gerade von ihrem logischen Ansatze, der Urteilslehre her, zu einer Weiterbildung in objektivistischer Richtung kam. Ist das Urteilen ein „Richten über Zusammengehörigkeit und Unzusammengehörigkeit" *(E. Lask)*, so setzt es offenbar etwas „Zusammengehöriges" voraus, — ein objektives Gebilde also, das im Urteil getroffen oder verfehlt wird, ein Wahrheitsgebilde, dessen Struktur sich von derjenigen des (subjektiven) Urteils darin unterscheidet, daß sie ganzheitlich, gegensatzlos, unzerstückelt, nicht in Subjekt und Prädikat gespalten ist, ein transzendentales „Urbild", das wir im urteilenden Erkennen nur „nachbilden". Mit diesem Platonismus schlägt die Normtheorie der Wahrheit in eine „Wesenslehre" des Logischen um, und es ist kein Zufall, daß diese Weiterbildung der Rickertschen Schule in die Nähe der Phänomenologie führte.

Wir werden das bisher allgemein Behandelte an Natorps und Rickerts Systemen veranschaulichen. Es kommt aber dabei nicht auf die Vergangenheit als solche an, sondern auf die Überbleibsel damaliger Erkenntnistheorie im Gegenwartsdenken. Haben doch beide Denker noch in den Nachkriegsjahren eine reiche Wirksamkeit entfaltet. Beide entfernen sich beträchtlich von ihren früheren Systementwürfen in Richtung eines zwar nicht eigentlich metaphysischen, aber doch spekulativ-idealistischen Denkens, das bei Natorp mehr die Gestalt einer „Lebensphilosophie", bei Rickert mehr die Form einer universalen Deutungslehre annimmt. Beide treten somit noch ein in die von uns als „Übergangsdenken" bezeichnete Phase der Gegenwartsphilosophie.

Während es Natorp nicht vergönnt war, seine letzte Wendung abzuschließen und literarisch zu vollenden, konnte Rickerts Lebenswerk sinnvoll ausklingen und von einer jüngeren Generation — Denkern wie August Faust (Rickert 1927, Der Möglichkeitsgedanke 1931—32, Fichte 1938), Günter Ralfs (Das Irrationale im Begriff 1925, Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis 1931), Rudolf Zocher (Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik 1932, Die philosophische Grundlehre 1939), Max Müller (Sein und Geist 1940) u. a. — aufgenommen werden. Von einer Weiterbildung der Südwestdeutschen Schule möchten wir dabei freilich nicht sprechen. Das würde nicht bloß zur Verwechslung mit Anhängern und Fortbildnern der früheren Phase von Rickerts Philosophie (der eigentlich „erkenntnistheoretischen" Phase) führen, sondern auch eine geschichtliche Kontinuität vortäuschen, die in dieser Form jedenfalls nicht besteht. Gewiß haben diese Forscher gemeinsam, die kritischen, idealistischen und sinnphilosophischen Motive Rickerts[1] einer Zeit entgegenzuhalten, die sich ontologischem und objektivistischem Denken zugewandt hatte: in der methodisch wohlbegründeten Polemik gegen Phänomenologie und phänomenologische Ontologie haben sie dem Gegenwartsdenken kräftige Antriebe gegeben. Im übrigen aber wandeln sie eigene Wege, von denen sich noch nicht absehen läßt, wohin sie führen werden.

Doch kehren wir zurück zur „Erkenntnistheorie" des 19. Jahrhunderts. Sie ist uns in der Marburger und Südwestdeutschen Schule in subjektivistischer Gestalt entgegengetreten: als an Kant anknüpfende kritische Bewußtseinsphilosophie. Diese Beziehung zu Kant unterscheidet Natorp, Rickert und die ihnen verwandten Denker von anderen subjektivistischen Erkenntnistheorien damaliger Zeit, die eine nennenswerte Fortbildung bis zur Gegenwart nicht erfahren haben und die wir daher nicht zu berücksichtigen brauchten. Kant allein ist das belebende Element in dieser uns heut so fernliegenden Epoche.

Um aber nicht zu Mißverständnissen hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Subjektivismus zu gelangen, ist es doch notwendig, ihn wenigstens kurz abzugrenzen gegen die Formen erkenntnistheoretischen Philosophierens, die zu ihrer Zeit mehr Interesse erregten als der Neukantianismus: gegen den erkenntnistheoretischen Positivismus, die Philosophie der „reinen Erfahrung" (Empiriokritizismus) und die in engerem Sinne sog. Immanenzphilosophie.

[1] Faust betont zudem den Rückgang auf die „einfachsten und elementarsten Grundlagen allen sinnvollen Lebens" und bezieht sich dabei auf Rickerts spätere Lehre von den intelligibelen „Zuständen".

Es wurde schon früher von diesen Richtungen Notiz genommen[1]. Kam es dort darauf an, dasjenige, was sie mit dem Neukantianismus gemeinsam haben, zu kennzeichnen, so kommt es jetzt umgekehrt darauf an, die Unterschiede hervorzuheben, um nicht Denker wie Natorp und Rickert dem Verdacht auszusetzen, gleiches gelehrt zu haben wie die „dogmatischen" Immanenzphilosophen.

„Dogmatisch" ist ein nicht allzu deutlicher Gegenbegriff zu „kritisch", und Immanenzphilosophie im allgemeinen Sinne ist die, sich als Entleerung des metaphysischen Immanenzbegriffes der idealistischen Philosophie ergebende formale Bewußtseinsphilosophie, also auch gerade kein eindeutiger Begriff. Sehen wir aber, daß es in der Tat ein Dogma, und zwar der als vermeintliches Axiom betrachtete Satz des Bewußtseins ist, der die Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts beherrscht, so wird die Unterscheidung des kritischen Subjektivismus vom dogmatischen schon einleuchtender.

Der Satz des Bewußtseins oder das Immanenzprinzip als Reflexionsprinzip ist eine sehr alte Errungenschaft der Philosophie. Er findet sich bei Descartes ebenso wie bei Condillac, Berkeley, Hume, Fichte, Schopenhauer, und ist auch schon früher formuliert worden. Uns kommt es aber nicht auf seine Geschichte an, sondern auf die Bedeutung, die er in der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts besaß. Und da hat allerdings der Radikalismus der Immanenzphilosophie den Vorteil, durch Übertreibungen am besten zu verdeutlichen.

Diese „Immanenzphilosophie" im engeren Sinne ist die Schule von Wilhelm Schuppe (1836—1913, zuletzt Ordinarius in Greifswald), zu der v. Schubert-Soldern, Kaufmann, Keibel u. a. gehörten, und die in der „Zeitschrift für immanente Philosophie" ein paar Jahre lang (1896—1899) ein eigenes Organ besaß. Hier hat der „Satz des Bewußtseins" den Inhalt, daß Sein und Bewußt-, bzw. Gewußtsein identisch sind, — daß, wie Schuppe in seinem Hauptwerk, der „Erkenntnistheoretischen Logik", sagt: „alles objektive Sein seine Existenz, den Begriff seiner Existenz nur hat als das Enthaltensein in einer anderen Realität, als seiner grundlegenden Grundbedingung, nämlich in der Realität des bewußten Ich, welches ohne Bewußtseinsinhalt bekanntlich eine bloße Abstraktion ist."

Alles Sein ist also dem Bewußtsein „immanent", ist Bewußtseinsinhalt. Und v. Schubert-Soldern bringt dieses Immanenzprinzip auf die einfachste solipsistische Form: „Was besteht, bin ich, und ich bin Alles, was besteht." Das bringt den Fachmann zum Lächeln, den Laien zur Verwunderung; denn jener sieht den Rattenschwanz der Äquivokationen von Bewußt-Sein (Gegenständlichkeit) und Bewußtsein

[1] Siehe S. 37.

(Reflexion), während dieser glaubt, er stände mit Haut und Haaren allein in einer bloß geträumten „Welt".

Aber die Immanenz braucht nicht auf das „Ich" eingeengt zu werden. Das Ich kann in der Welt bleiben, ohne daß diese von ihm verschluckt wird. Dann bedeutet Immanenz, daß Ich und Umgebung „Erfahrungswerte", daß Außen- und Innenwelt beide der Erfahrung immanent sind. Dies ist der Standpunkt des Empiriokritizismus, der „Philosophie der reinen Erfahrung", wie Richard Avenarius (1843 bis 1896) sie in einer zweibändigen, auf seltsame logisch-mathematische Formeln gebrachten „Kritik" (1888—90) sowie in wenigen leichter lesbaren Arbeiten dargestellt hat. In einer davon, seiner Habilitationsschrift (Philosophie als Denken der Welt 1876), gibt Avenarius der Philosophie die Aufgabe, „die Gesamtheit der Gegenstände am kraftersparendsten zu denken", — von welcher Kraftersparnis freilich die Lektüre des Hauptwerkes nichts merken läßt.

Es sei denn, man hielte die Empfindungsimmanenz schon für eine einfachere Formulierung des „Inseins" der Welt als die Bewußtseinsimmanenz. Für Avenarius nämlich ist das „Seiende" eine „Empfindung", das Kategoriengerüst der Erfahrung bloße „Zutat", und die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, Seele und Natur „Introjektion". Indem wir, sagt Avenarius, alles, „was sich in der Entwicklung des Denkens als Zumischung zur Erfahrung herausgestellt hat", entfernen (z. B. Kraft, Kausalität, Substanz und andere „Fiktionen", wie H. Vaihinger — Kantforscher und unkritischer Sensualist gleichen Gepräges — die „Zutaten" von Avenarius nennt) und vornehmlich die „Introjektion" aufheben, kommen wir zum natürlichen Weltbegriff, für den Ich und Umwelt ganz gleichartig sein sollen (jedem „konkreten" Ich soll ein „spezielles" Nicht-Ich, und umgekehrt, zugeordnet sein; das bezeichnet Avenarius als „empiriokritische Prinzipialkoordination").

Die Wahrheit dieser kraftersparenden Lehre hat erst ein anderer Denker ans Licht und aus dem Gestrüpp einer barocken Terminologie herausgestellt: Ernst Mach (1838—1916). Auf ihn haben wir noch öfter zurückzugehen, bildet er doch die einzige Ausnahme des obigen Satzes, daß sich der erkenntnistheoretische Subjektivismus nur in kritizistischer Form bis zur Gegenwart fortgebildet habe. Mach ist so wenig von Kant beeinflußt wie die Immanenzphilosophen und der Empiriokritizismus (trotzdem Avenarius sein Hauptwerk „Kritik der reinen Erfahrung" nennt als „bewußte Huldigung des Genius Kants"), aber er ist der eigentliche Wegbereiter des gegenwärtigen Positivismus. Dieser unterscheidet sich vom erkenntnistheoretischen Positivismus des vorigen Jahrhunderts wie die heutige Ontologie von der

früheren Gegenstandstheorie: er will „Gegebenes“ in logisch-mathematischer Symbolisierung eindeutig beschreiben und hält die ganze Erkenntnistheorie für ein Scheinproblem. Er ist darum nicht mehr erkenntnistheoretischer, sondern logischer Positivismus oder Logistik.

Mach aber war nicht Logiker oder Fachphilosoph, sondern Naturwissenschaftler. Und er gehört als solcher eigentlich nicht zur Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts, sondern zu demjenigen, was wir „Wissenschaftssynthese“ nannten. Er ist ganz und gar kein Systematiker wie Avenarius, sondern ein kluger Kopf und scharfer Beobachter. Die „Empfindungen“ des Empiriokritizismus werden bei ihm zu „Elementen“, über deren Beschaffenheit er sich nicht allzu deutlich ausspricht. Jedenfalls sollen sie in ihrem „gesetzmäßigen Zusammenhang“ das bilden, was dem Physiker als Materie gilt. Und da steckt seine Immanenzphilosophie: die Materie hat nicht eine „Innenseite“, sondern ist Darstellung von etwas, das aus seinem Zusammenhang gelöst, nurmehr als eine Art Elementarerlebnis („Reaktion“) bezeichnet werden kann.

Will man gleich den wesentlichen Unterschied des erkenntnistheoretischen Positivismus von der neukantischen Erkenntnistheorie bzw. von jeder kritischen Philosophie bestimmen, so kann man anknüpfen an den Satz eines Machschülers: „Die Kritik der reinen Vernunft kann auf keinen höheren Grad der Gewißheit Anspruch erheben als ein Kochbuch.“ Denkern wie Helmholtz waren solche Nivellierungen noch fremd. Ist die „Erkenntnistheorie“ an der Verfassung, Konstitution der Wissenschaften interessiert, so ist der Standpunkt des erkenntnistheoretischen Positivismus der des Gerbers Kleon, der die Interessen des kleinen Mannes vertritt.

Im Kritizismus handelt es sich um die Möglichkeit der Erfahrung, um ihre objektiven und subjektiven, logischen und anthropologischen Bedingungen. Erfahrung selbst ist weder Empfindung und Wahrnehmung, noch Erlebnis, noch „Gegebenes“, sondern der gesetzmäßige Zusammenhang aller dieser subjektiven Daten. Für den Positivismus ist dieser vermeintliche Zusammenhang Produkt der Reflexion über Gegebenes; er ist weder gewiß noch allgemeingültig. Der Positivismus bleibt beim Gegebenen, der Empfindung, den „Elementen“, der „reinen Erfahrung“. Nur hier findet er Gewißheit, und das ist seine Immanenz; denn in diesen positiven Daten ist alles enthalten. Also auch der Subjekt-Objekt-Gegensatz: er ist die Aufspaltung des Gegebenen in der Reflexion.

Man kann sagen, daß also im Positivismus die Fragwürdigkeit und Unzulänglichkeit des von dieser Spaltung ausgehenden „erkenntnistheoretischen“ Philosophierens erkannt sei. In der Tat ist daran etwas Wahres. Aber es betrifft gerade nicht die Form des Positivismus, den

wir als erkenntnistheoretischen bezeichnen. Sondern eine andere Form, die uns noch beschäftigen wird[1]. Gewiß ist von allen Schulbezeichnungen die der „positivistischen“ Schule am unbestimmtesten. Aber wenn man den erkenntnistheoretischen Positivismus an jener Definition mißt, die Ernst *Laas* vom Positivismus gibt: er sei „diejenige Philosophie, die keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Tatsachen, d. h. äußere und innere Wahrnehmungen“, so leuchtet ein, daß die Fragestellung kritischer Erkenntnistheorie hier nicht „überwunden“, sondern *überhaupt nicht erreicht* ist.

Laas, der sich rühmt, Ähnliches geleistet zu haben wie John Stuart Mill in der „Examination of Sir William Hamiltons philosophy“, nennt seinen Positivismus *Korrelativismus*. Darin liegt Verwandtschaft und Unterschied zwischen ihm und dem Marburger Neukantianismus. Denn auch *Natorp*, der zwar nicht Schüler von Laas war, aber doch durch dessen Positivismus hindurchgegangen ist, vertritt einen „Korrelativismus“ des Subjektiven und Objektiven. Aber der „einheitliche Prozeß“, als dessen Richtungsgegensätze das Subjektive und Objektive auftreten, — ist er „gegeben“ und eine „positive Tatsache“? Er ist gerade nicht gegeben (sondern aufgegeben) und keine Tatsache (sondern die *Idee* der Erfahrung). Wenn Laas also einen tiefen Gegensatz von „Idealismus und Positivismus“ (dies der Titel seines Hauptwerkes 1879—1884) statuiert, so gehört Natorp zum Idealismus. Was ihm von Laas (im 3. Bande von „Idealismus und Positivismus“ 1884) auch ausdrücklich bescheinigt worden ist.

Nicht anders verhält es sich mit den Beziehungen *Rickerts* zur Immanenzphilosophie im engeren Sinne. Das Subjekt, das nach Rickert übrigbleibt, wenn wir das reale Ich „in seiner Totalität denken“, und zwar übrigbleibt als selbst nicht mehr objektivierbare *Voraussetzung* alles Objektdenkens, — dieses erkenntnistheoretische Subjekt ist nichts, dem die Welt „immanent“ wäre, sondern es ist das Andere der Welt, die Nicht-Welt, eine allgemeine (nicht individuelle) und irreale *Form*. Für die Immanenzphilosophie ist dagegen, wie *Schuppe* sagt, das Ich „das Bewußtsein *mit* der Welt seiner Objekte als seinem Inhalte zusammen“, und die Welt ist in diesem Sinne (nämlich als Objektwelt) *im* Ich.

Daß Rickert andererseits den „Standpunkt der Immanenz“, den er Vorstellungsidealismus nennt, für den einzig möglichen *Ausgangspunkt* hält, und daß seine Erkenntnistheorie formal logischer Idealismus, material Immanenzphilosophie ist (wobei noch eine sachliche Abhängigkeit von Julius *Bergmann*, für den ähnliches gilt, besteht), haben wir genügsam verdeutlicht.

[1] Vgl. weiter unten S. 292.

Zur subjektivistischen *Erkenntnis*theorie (im engeren, die Erkenntnis der Gegenstände von der *Erkenntnis* aus bestimmenden Sinne) gehört die objektivistische *Gegenstands*theorie, wie wir oben in allgemeiner, nicht auf Meinong beschränkter Bedeutung sagten, d. h. die das Erkennen vom *Gegenstand* aus bestimmende Erkenntnistheorie. Sie gehören zusammen wie zwei feindliche Brüder gleichen Blutes. Und wenn jener Satz, der für die dogmatische Immanenzphilosophie Axiom, für den kritischen Subjektivismus grundlegende Voraussetzung (Hypothesis) ist: der *Satz des Bewußtseins*, dem ganzen Subjektivismus das Gepräge gibt, — läßt sich der Objektivismus auch auf eine solche Grundformel bringen? Und würde diese Formel am Ende in so durchsichtigen Beziehungen zum Satz des Bewußtseins stehen, daß mit einem Schlage die innere Verbindung beider, des Subjektivismus und Objektivismus, hervortritt?

In der Tat gibt es ein solches Prinzip, das dem Satz des Bewußtseins (Immanenzprinzip) gegenübersteht und in den objektivistischen Erkenntnistheorien die gleiche Rolle spielt wie jener Satz in den subjektivistischen: das ist der *Satz der Intentionalität*, d. h. die These, daß alles Bewußtsein „gegenständlich", auf Gegenstände „gerichtet" ist. Natürlich kommt es darauf an, wie diese Intentionalität des Bewußtseins selber zu verstehen ist: ob sie bedeutet, daß dasjenige, was das Bewußtsein als seinen Gegenstand hat, das „Gehabte" oder „Gegebene" *(Rehmke)*, dem Bewußtsein trotz dieser Präsenz wesensfremd ist, oder ob sie bedeutet, daß das Bewußthaben eines Gegenstandes diesen zum bloßen „Bewußtseinsinhalt" macht, d. h. zu einem Etwas, das gar nichts anderes sein kann als — Bewußtsein. Nur in dem letzteren Falle würde sich die Intentionalität des Bewußtseins glatt in den „Satz des Bewußtseins" zurückübersetzen, oder umgekehrt das Immanenzprinzip „am Leitfaden der Intentionalität" so „objektiv" durchführen lassen, wie es jeder Bewußtseinsphilosophie vorschwebt. Andererseits ist leicht zu sehen, daß die erste — realistische — Fassung des Intentionalitätsprinzips der zweiten — subjektivistischen oder „idealistischen" — darin unterlegen ist, daß sie etwas enthält, was sich nicht belegen läßt! Die Behauptung nämlich, das vom Bewußtsein „Gehabte", sein „Besitz" *(Rehmke)*, bzw. der Bewußtseinsgegenstand, sei *trotz* dieser Gegenständlichkeit ein dem Bewußtsein wesensfremdes, transzendentes Etwas. Denn wenn der Objektivismus sagt: „Alle Erkenntnis geht auf solches, was an sich ist oder nicht ist, war oder nicht war, sein wird oder nicht sein wird" *(Brentano)*, so gibt er damit zunächst bloß der Intentionalität selber Ausdruck: das Bewußtsein *meint* eben, wenn es sich auf einen Gegenstand richtet (oder ihn wissend „hat"), dessen Ansichsein oder Unabhängigsein vom Akt des Be-

wußtseins oder Erkennens. Wollte er sagen: alle Erkenntnis gehe auf wirkliche und transzendente (bewußtseinsfremde) Ansichbestände, so bliebe er dafür nicht bloß den Beweis schuldig, sondern seine Behauptung wäre in dieser Allgemeinheit nachweislich falsch, nämlich überall dort, wo es das Bewußtsein mit sich selbst als seinem eigenen Gegenstande, mit der „inneren Wahrnehmung“ *(Brentano)* zu tun hat.

Wir deuten das hier nicht an, um eine Problematik, die zu den schwierigsten der Philosophie gehört, aufzurollen, sondern um die historische Situation des Objektivismus zu kennzeichnen: er entsteht auf dem Boden einer introspektiven Psychologie, die von vornherein eine naiv-realistische Fassung des Intentionalitätsprinzips ausschließt, auf dem Boden einer Aktpsychologie, die zwar die Akte als auf Reales gerichtete untersucht, aber natürlich — als Psychologie — an dem Realen selbst nicht interessiert ist. Diese Situation wird uns in ihrer ganzen Zweideutigkeit in Brentanos Philosophie klar werden. Aber auch noch in Meinongs „Gegenstandstheorie“ (und späterhin in der „Phänomenologie“ selber, deren Begriffsbildung ja von Haus aus ebenfalls eine psychologische ist).

Alles dieses also wird sich uns bei der Beschäftigung mit Brentano und seiner Schule ergeben. Wenn wir als einen Vertreter des erkenntnistheoretischen Objektivismus auch Johannes Rehmke behandeln, der nicht der österreichischen Schule angehört, so ist hier gleich des besonderen Umstandes zu gedenken, daß Rehmke nicht nur die Bezeichnung „Erkenntnistheorie“ für seine „Grundwissenschaft“ ablehnt, sondern auch die in der Erkenntnistheorie zu erforschenden Sachverhalte leugnet bzw. einschränkt. Da die „Erkenntnistheorie“ weder als „psychologische“ noch als „logische“ noch als transzendentale („psychologisch-logische“) ihren Ansatz grundwissenschaftlich rechtfertigen könne, müsse sie ihre „Selbstauflösung betreiben“. Der Solipsismus stehe vor der Tür, sobald man versucht, „von dem Bewußtseinsbesitz aus, der zum Erkennenden gehört, ‚Anderes‘, das ist nicht zum Erkennenden Gehöriges, zu erschließen“. Und dieser Solipsismus eben ist die Selbstauflösung der Erkenntnistheorie: „Selbstmord“ ist das „unabwendbare Los jeglicher Erkenntnistheorie“. Da auch in der Rehmkeschen Schule die Erkenntnistheorie im allgemeinen abgelehnt wird — Rehmke läßt allerdings eine Art Erkenntnispsychologie ohne grundwissenschaftlichen Anspruch gelten, eine Wissenschaft, die es mit der Frage zu tun hat, wie die „Seele“ als erkennendes Bewußtsein zur Erkenntnis der äußeren Dinge gelangt — und man die (angeblich aus der Psychologie geschöpfte) Subjekt-Objekt-Relation in Übertragung auf die Lehre vom Erkennen ebenso leugnet wie den Aktcharakter der Erkenntnis, so

scheint es in der Tat ungerechtfertigt, die Lehren dieses Denkers einem Titel zu subsumieren, der von ihm selbst beanstandet und aufs deutlichste zurückgewiesen wird.

Aber abgesehen davon, daß es sich hier um einen Wortstreit handelt (selbstverständlich untersucht die Grundwissenschaft unsere „Erkenntnisse" und ist insofern Theorie des Erkennens bzw. Wissens) und daß die Auffassung, Rehmke sei schon von der Erkenntnistheorie (des 19. Jahrhunderts) zur Ontologie (der Gegenwart) durchgebrochen, falsch ist, erweist sich gerade seine Philosophie als Prototyp jener Wendung vom Subjektivismus zum Objektivismus, den wir als einen Umschlag von der Immanenz zur Intentionalität zu kennzeichnen suchten. Ist doch die Grundwissenschaft aus der Immanenzphilosophie selber hervorgegangen und ihr auch später, trotz alles Objektivismus, verwandt geblieben. Von der Schule wird das bestritten, die Tatsache der Herkunft Rehmkes aus der Immanenzphilosophie ist aber nicht zu leugnen. Schon darum dürfte es angebracht sein, die Philosophie dieses Denkers an dieser Stelle mitzubehandeln.

Paul Natorp

Paul Natorp, 1854 in Düsseldorf geboren, entstammt einem protestantischen Pfarrhause. Die theologische Tradition liegt ihm im Blute, auch wenn er sich nicht zu ihr, sondern zur „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" (1894) bekennt und es vorzieht, Philologie (bei Hermann Usener in Bonn) und Philosophie (bei Ernst Laas in Straßburg) zu studieren. Ebenso ist ihm Theologenpathos, Predigerton und ethisches Erziehertum Bedürfnis. Seine Schriften, so abstrakt sie sein können, sind Reden; seine Reden sind Erweckungen. Er ist ein gläubiger Mensch, auch wenn er „manches Skeptische" in sich spürt. Das, meint er, habe ihn den Positivismus von Laas ertragen lassen[1].

Der „positivistischen Schulung" unterzog er sich mit „zusammengebissenen Lippen". Mußten doch Herz und Gefühl dabei sein, wenn seine Lippen sich öffnen sollten. Der Jüngling schwärmt für Wagners Musik. Aber steckt nicht auch im Rhythmus seiner Gedanken ein musikalischer Gehalt, und bricht nicht diese Musikalität in seinen letzten Werken mächtig hervor? Man muß sich diesen Erkenntnistheoretiker nicht als Intellektualisten denken.

Nicht ein angeborener kritischer Hang, sondern mathematische Be-

[1] Vgl. S. 68.

gabung kompensiert seine Neigung zu Dunkelheit und Schwärmerei. Freilich zeigt selbst das mathematischste seiner Bücher (die „Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" 1910) kaum Spuren jenes logico-mathematischen, „logistischen" Denkens, das für einen großen Teil der heutigen logischen Literatur so kennzeichnend ist. Und wenn dafür auch seine Abhängigkeit von der Marburger „erkenntnistheoretischen" Logik mitbestimmend ist, entscheidend bleibt doch jener andere Zug in Natorps Wesen: sein Pädagogismus, sein großes erzieherisches Talent, das aller Denkartistik und leeren Begrifflichkeit fremd ist. Der „Panmethodismus", dessen er sich rühmt, ist ja von hier aus bedingt, und niemals hat Natorp — so sehr er auch dem Methodologismus der Marburger huldigt — die Aufgabe der Philosophie allein im logischen Nachvollzug der Methoden der exakten Wissenschaften gesehen.

In der Tat ist Natorp eines vor allem: Erzieher. Thematisch beschäftigen sich viele seiner Schriften mit pädagogischen Fragen. Aber es ist nicht das, sondern die innige Durchdringung seines ganzen Denkens mit pädagogischen Aufgaben und Zielen, die seinen „Pädagogismus" kennzeichnet. Er läßt sich da nur mit G. Gentile vergleichen, und in beiden Fällen ist es ein ethischer Aktivismus, der diese Haltung bedingt. Eine Philosophie, die nicht im wesentlichen bildend, erziehend, bessernd, hinaufhebend, eine Theorie, die nicht zugleich Praxis im platonischen Sinne wäre, die gleichgültig und fremd diesem „menschlichsten Anliegen, das Gute zu bewirken", gegenüberstände, — eine solche Theorie und Philosophie ist für Natorp undenkbar.

Von Natorps Beziehungen zur Pädagogik auszugehen, möchte sonderbar erscheinen, wenn es sich doch zuerst darum handelt, diesen Denker als Repräsentanten einer spezifisch „erkenntnistheoretischen" Philosophie kennenzulernen. Aber das Pädagogische ist das eigentlich Lebendige in Natorp. Es ist auch das eigentlich Persönliche in ihm. Und auch an seinem Schrifttum ist es merkwürdig, daß er — nach einem Vorstadium philosophiegeschichtlich-philologischer Arbeiten (Descartes' Erkenntnistheorie 1882; Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum 1884) — keineswegs darangeht, den Marburger Neukantianismus in systematisch-theoretischen Untersuchungen weiterzuführen, sondern 1899 eine „Sozialpädagogik" schreibt, vorbereitet durch eine „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode", die später (1912) als „Allgemeine Psychologie" zum Wendepunkt seines Denkens werden sollte.

Es sieht so aus — und ist auch sicher richtig —, als ob Natorp, nachdem er schon Ende der Straßburger Studienzeit mit der Marburger Kantdeutung bekannt geworden war, in Marburg selbst (wo er 1893

neben H. Cohen das Ordinariat erhielt) zum eigentlichen Kern seines Wesens nicht durchdringen konnte. Als ob die Beschäftigung mit der Pädagogik eine Art Selbsthilfe war, sich besondere Aufgaben zu stellen und eine eigene Wirksamkeit zu sichern. Aber das genügt nicht. Die Erziehung ist für Natorp viel zu zentral — fällt sie doch zusammen mit der später so genannten „Praktik": jeglicher Verwirklichung der „Idee" in Leben und Gemeinschaft —, als daß sie ihm irgendwann bloß Aushilfe oder Notventil hätte sein können.

Natorps Erziehertum (ein Erbteil seines Großvaters Ludwig Natorp, der Pfarrer und Schulmann zugleich, zu den Männern um Süvern und Humboldt gehörte), verbunden mit seinem Hang zum Allgemeinen und seiner, aus weichem Herzen stammenden Menschenliebe, — mußte es sich nicht gegenständlich und bewußt werden am Werke des Mannes, der von allen großen Erziehern der neueren Zeit der volkstümlichste ist? Es kommt hinzu, daß J o h a n n H e i n r i c h P e s t a l o z z i , unter dessen Stern Natorps Pädagogik steht, der Kantianer der Pädagogen ist. Und daß — mit Stolz gedenkt Natorp dessen in einer Abhandlung vom Jahre 1895 — schon der Großvater Pestalozzische Grundsätze in die preußische Volksschule einzuführen versucht hatte.

Die „Sozialpädagogik" (zu dem gleichnamigen Werk gehören drei ergänzende Bände: Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, 1907 ff.) beruft sich auf Pestalozzi und Kant, auf Plato und Schleiermacher. Sie hat es nicht mit der theoretischen Erkenntnis oder „Erfahrung", sondern mit der praktischen Erkenntnis oder Idee zu tun bzw. mit dem Zusammenhang von Sollen und Sein, Idee und Kategorie, der bei Natorp (wie in der Südwestdeutschen Schule) durch einen „Primat", durch die Überordnung des Sollens über das Sein, gewährleistet ist. Das Gebiet dieser praktischen Erkenntnis ist der Wille. So ist die Sozialpädagogik „Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft". Das Ziel des Willens soll aus dem Endzweck aller Vorsätze, der Idee in ihrer „formalen Einheit" (Kants kategorischem Imperativ) bestimmt, es soll gezeigt werden, wie eine „Willenswelt" überhaupt möglich ist. Die Stufen, die dahin führen, heißen Trieb, Wille (im engeren Sinne) und Vernunftwille, wobei sich der Wille vom Trieb durch Urteilsfreiheit, der Vernunftwille vom Willen durch den Standpunkt des „unbedingt Gesetzlichen" unterscheidet. Aber das alles ist nicht zu fassen als Funktion eines individuellen Subjekts, sondern als Gemeinschaftsfunktion. Erst damit treten wir ein in die Sozialpädagogik.

Dem individualistischen Bilde vom Menschen ein „sozialistisches" entgegenzustellen, d. h. ein solches, in dem das wahrhaft Konkrete allein

die Gemeinschaft ist, das ist die Grundabsicht von Natorps sozialpädagogischen Bemühungen. Freilich gelangt er von ihnen weder zu praktisch-politischen, noch zu soziologischen Fragestellungen, sondern bleibt selbst im Abstrakten, wenigstens zunächst. Nach 1918 allerdings gewinnt er Kontakt mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Erschüttert und am deutschen Schicksal leidend, greift er zur Feder und schreibt Bücher, die „nicht unter der Sonne des Friedens ausgereift“ sind. „Ich kann“, so sagt er von ihnen (deren bedeutendstes das zweibändige Werk: Deutscher Weltberuf 1918, ist), „sie gar nicht entschuldigen wollen, so wenig weiß ich mich für sie eigentlich verantwortlich.“ Er vergleicht sie mit seinen musikalischen Produktionen, und schon dieser Vergleich zeigt, daß hier von einer realistischen Gegenwartserfassung nicht die Rede sein kann. Er ist der Schwärmer, der in ihm vorgebildet war, nun wirklich geworden, er ist unter die Propheten gegangen, anstatt unter die Politiker.

Und sein Buch „Sozialidealismus“, das im Jahre 1920 noch einmal den sozialpädagogischen Grundansatz herausarbeitet, plädiert denn auch in politischer Hinsicht für eine „rein geistige Ratsregierung“ bei streng genossenschaftlicher Gestaltung aller wirtschaftlichen Arbeit. Die Synthese von Sozialismus und Idealismus, die Natorp vorschwebt, soll bedeuten, „daß die Idee sich wieder finden muß zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft zur Idee“, — beide aber bezogen auf Menschheit, Menschengemeinschaft überhaupt. Autonomie des Geistes, „unbedingte Überordnung des überendlichen Geistigen über alle endlichen Einschränkungen“, kann allein die „zerrissene Ehe zwischen Geist und Arbeit“ von neuem schließen. Das aber kann nur das Werk der sozialen Erziehung sein, die praktisch unter der Idee der sozialen Einheitsschule auf genossenschaftlicher Grundlage — eine stets von Natorp vertretene Forderung — steht.

Aber lassen wir diese, angesichts der damaligen Zustände des deutschen Bildungswesens wirklich sehr „idealistischen“, viel eher eine Flucht vor der Wirklichkeit als eine Hinwendung zu ihr verratenden Allgemeinheiten, und wenden wir uns dem Denker Natorp zu, dem Erkenntnistheoretiker. Es ist klar, daß die Kritik am Individualismus und der Aufbau der Sozialpädagogik eine präzise Formulierung des Verhältnisses von „Individuum und Gemeinschaft“ zur Voraussetzung haben muß, die ihrerseits wieder eine Theorie des Subjekts erfordert. Diese Theorie gibt Natorp in seinem zweiten Hauptwerk, der „Allgemeinen Psychologie“ vom Jahre 1912, einem der wichtigsten Bücher des Marburger Neukantianismus.

Wichtig vor allem deswegen, weil ja — erinnern wir uns unserer

summarischen Gegenüberstellung des „logischen" und „axiologischen" Idealismus — die verschiedene Stellung zum Problem des psychischen Subjekts einen wesentlichen Differenzpunkt der beiden Schulen bildet. Mit großer Entschiedenheit geht denn auch Natorp sogleich davon aus, daß das Thema einer „allgemeinen Psychologie" die Subjektivität, das Bewußtsein ist, bzw. daß umgekehrt jede Beschäftigung mit dem Bewußtsein als erlebendem oder Erlebnis Sache der Psychologie ist. Um zu erkennen, um was es sich hierbei handelt, muß man sich die ganze Zweideutigkeit im Verhältnis der beiden damaligen „Fachwissenschaften": Erkenntnistheorie und Psychologie, vor Augen halten, insbesondere den immer wieder gegen den erkenntnistheoretischen Subjektivismus erhobenen Vorwurf, eine bloße (d. h. nicht allgemeingültige, nicht „apriorische") Erkenntnispsychologie zu liefern. Für die Südwestdeutsche Schule ist die Psychologie Naturwissenschaft, nicht einmal „Geisteswissenschaft", geschweige denn eine Voraussetzung der Erkenntnistheorie. Daß diese radikale Trennung von Psychologie und Erkenntnistheorie mit einem heimlichen erkenntnistheoretischen „Psychologismus" erkauft sei, ist der Einwand, den nicht bloß die Gegenstandstheoretiker, sondern auch die Marburger Kantianer gegen Rickert erhoben.

Die Subjektivität ist das Problem der Psychologie, und „Psychologie hat es mit nichts anderm zu tun als mit Subjektivem". Denn Psyche, Seele, ist allem „Objekt" gegenüber dasjenige, „dem allein etwas Objekt, das aber selbst nicht wiederum Objekt sein kann". Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt der Subjekt/Objektivität ist damit genau fixiert. Wenn es eine Wissenschaft vom Objektiven, Gegenständlichen geben soll, muß es auch eine Wissenschaft vom Subjekt geben, und das kann dann keine Gegenstandswissenschaft mehr sein. Denn „Ich sein heißt nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber das sein, dem allein etwas Gegenstand ist... Bewußt sein, heißt: Gegenstand für ein Ich sein; dies Gegenstandsein läßt sich nicht wiederum zum Gegenstande machen". Psychologie wäre also Lehre vom Ich, Ichwissenschaft schlechthin.

Freilich, ganz so radikal will Natorp die Aufgabe der Psychologie doch nicht fassen. Nur mit dem Ich als Reflexionspunkt beschäftigt — aber ist das nicht auch noch eine „objektive" Bestimmung? — wäre die Psychologie die leerste aller Wissenschaften. Nur als Problemgrund, nicht selbst als Problem habe die Psychologie die Bewußtheit überhaupt oder die Ichbeziehung „zugrunde zu legen". Ihre eigentliche Aufgabe ist die gar nicht leere, sondern allumfassende „Darstellung der Totalität des Erlebten". Was damit gemeint ist, wird sogleich klar, wenn wir Subjekt und Objekt nicht nur als Gegensätze bestimmen, son-

dern auch als Richtpunkte für zwei entgegengesetzte Verfahren: des Subjektivierens und Objektivierens. Nur beide Verfahren zusammen, nicht eines allein, geben „vollständige" Erkenntnis. Denn zur Erkenntnis gehört eben nicht bloß „das objektive Verständnis der Phänomene aus dem Gesetz", sondern auch „das subjektive Verständnis der Gesetze und aller durch sie geleisteten Objektivierung der Phänomene aus dem Unmittelbaren des Bewußtseins". Bezeichnen wir das objektivierende Verfahren als logisch-gegenständliches, und das subjektivierende als psychologisch-zuständliches, so ergibt sich, daß Aufgabe und Reichweite der Psychologie genau so groß sind wie diejenigen der Logik.

Denn beide untersuchen dasselbe, nur in verschiedener Richtung und unter entgegengesetzten Voraussetzungen. Die „Erscheinung", sagt Natorp, „kommt ja weder aus dem Innern, noch aus dem Dasein draußen, sondern nur unsere Betrachtung kommt von der einen oder der anderen Seite her, und zwar kann sie auf jede Erscheinung von beiden Seiten herkommen". Gewiß steuert Natorp damit einer Identitätsphilosophie zu, einer Psychophysik, wie wir sie oben allgemein als charakteristisch für die „Psychologie" des vorigen Jahrhunderts beschrieben haben[1]. Das Physische ist „immer auch psychisch", das Psychische ist stets physisch zu repräsentieren; das letzte Physische und letzte Psychische im sinnlichen Bewußtsein sind identisch. Aber diese Identitätsphilosophie ist nicht substanzialistisch, sondern funktionalistisch; es ist sogar ein extremer Korrelativismus, den Natorp vertritt.

Subjektives und Objektives nämlich sind gänzlich relativ, und in ihrer gegenseitigen Zuordnung (Korrelation) besteht allein das ihnen Gemeinsame (Identische). Die Zuordnung aber hat verschiedene „Stufen", Entwicklungsstufen, die zugleich Erkenntnisstufen sind. Ist die Darstellung dieses Prozesses Sache der Logik, so beschäftigt sich die Psychologie mit der „Rekonstruktion des Unmittelbaren im Bewußtsein" auf jeder Bewußtseinsstufe, wobei sich die Konstruktion des Objekts und die Rekonstruktion des Subjektiven „genau korrespondieren müssen". Daß diese Rekonstruktion, als Gegenteil jeder Objektbestimmung, eine ganz mystische Angelegenheit ist, kommt Natorp nicht in den Sinn; wenigstens jetzt noch nicht. Die Aufgabe, die er der allgemeinen Psychologie gibt: „die allgemeinen gesetzmäßigen Grundlagen aller Objektivierung auf ihre Quellen im Unmittelbaren des Bewußtseins wenigstens zurückzuleiten", diese methodische Inversion der gegenständlichen Erkenntnis, die er „Rekonstruktion des Unmittelbaren" nennt, führt vielmehr zu einer Psychologie der Empfindung (einschließlich Streben und Gefühl), der Vorstellung, und des Be-

[1] Vgl. S. 22.

griffs bzw. zu einer Darstellung des Prozesses von der „reinen Potentialität" (der Sinnlichkeit und des Vorstellungslebens) zum „reinen Bewußtsein".

Hier nun wurzelt Natorps *Lehre von der Gemeinschaft*. Jedenfalls hat sie hier ihre erkenntnistheoretischen Wurzeln. So wenig der Zusammenhang der individuellen Erlebnisse ein additiver, eine bloße „Aufreihung und Summierung" von Einzelpunkten ist, sondern (wie sich aus dem Phänomen der Erinnerung ergibt) ein „übergreifendes" Bewußtsein fordert, durch welches das Individual-Ich erst konstituiert wird, — so wenig ist die Gemeinschaft oder das soziale Bewußtsein aus den Ichpunkten der einzelnen Individuen zusammengesetzt. Wie sich vielmehr die Individualität selbst „erst aus einer Mannigfaltigkeit von Einzelbeziehungen" aufbaut, „die jede für sich und alle in ihrem wechselseitigen Bezug auf die Gemeinschaft zurückweisen", so ist überhaupt das „isolierte Menschenindividuum" eine „bloße Abstraktion: niemand ist Mensch ohne die innerliche Gemeinschaft, die bereits den Hintergrund bildet für die einfachste Unterscheidung des „Ich" vom „Du". Denn des Ich als meines eigenen werde ich ja nur bewußt in dieser Scheidung vom anderen Ich, die zugleich Scheidung und Vereinigung ist.

Das ist vielleicht die schärfste Formel für Natorps Korrelativismus der Gemeinschaft als Prozeß. Wenn seine Gemeinschaftstheorie korrelativistisch ist, so ist sie damit allerdings auch individualistisch. Die Gemeinschaft, sagt Natorp, „besteht nur im Verein der Individuen und dieser Verein wiederum nur im Bewußtsein der Einzelglieder". Die Individuen bilden also einen Verein (Verband, Genossenschaft), und dieser Verein hat sein Dasein nur im individuellen Bewußtsein der Einzelnen. Wie *Rudolf Stammler* (1856—1938), der damals einflußreichste Rechts- und Gesellschaftstheoretiker der Marburger Schule, definiert auch Natorp das soziale Leben als „Arbeitsgemeinschaft kraft gemeinschaftlicher Willensregelung der Arbeitstriebe der vergemeinschafteten Individuen", also von der normativen, rechtlich-ethischen Seite aus: als Satzung, Übereinkunft. Und so sehr auch Natorps Sozialpädagogik eine Kritik des liberalistischen Individualismus in der Pädagogik („Persönlichkeitspädagogik": *Linde*, *Gaudig* u. a.) sein will, unverkennbar ist doch, daß sie die naturrechtlichen Voraussetzungen dieses Individualismus übernimmt, und ihren ethischen Aktivismus durch die Idee der autonomen Person, des reinen Vernunftwillens, begründet.

Das aber stellt den Zusammenhang zur *theoretischen* Philosophie her. Wir müssen dabei zurückblicken auf das Werk vom Jahre

1910 (Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften), worin sich Natorp, in einer Zeit „tiefgreifender Revolutionen" der Naturwissenschaft, noch ganz im ursprünglichen Sinne des Marburger Neukantianismus um den Aufbau eines „Systems der logischen Grundfunktionen", d. h. einer Kategorienlehre bemüht. Die Apriorität mathematischer Urteile (wobei aber Raum- und Zeitlehre auf die Lehre von der Zahl gegründet werden!), die feste, obgleich von der Logistik scharf unterschiedene Verbindung von Mathematik und Logik, die These, daß es die Logik (das Denken) selbst ist, die den Gegenstand der Wissenschaft erst zum Gegenstande macht, der Prozeßcharakter der Erkenntnis als „Begrenzung des Unbegrenzten" (Fieri-Faktum!), die logische Frage als Frage des „Ursprungs", der Ursprungseinheit, Zusammenhangseinheit, das Objekt als „Projekt" — dieses und vieles andere bezeichnet den allgemeinen Inhalt des Buches, das freilich erst durch seine Vertrautheit mit den Einzelfragen und -methoden der Mathematik und Physik seine besondere Bedeutung erhält.

Hier interessiert vornehmlich die Urteilslehre: erfährt doch in ihr der Korrelativismus Natorps seine eigentliche Begründung. Urgestalt des Urteils ist das „Bestimmen". Dieses aber erschöpft sich nicht in der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Vielmehr setzt das Bestimmen beide „Elemente" (des Urteils: Subjekt und Prädikat) in „genaue Korrelation" zueinander: die Kopula ist nichts anderes als der Ausdruck dieser Korrelation. So ist das ursprüngliche Urteil Synthesis, und der Grundakt der Erkenntnis synthetische Einheit, d. h. „Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung". Wo keine Sonderung, Mehrheit, Vielheit, da keine Vereinigung (Gemeinschaft). Der Akt der Bestimmung ist das Sichbestimmen eines X als Eines und doch Mannigfaltiges.

Indessen, obwohl Natorp diese Darstellung der Logik schon zwei Jahre vor Erscheinen der „Allgemeinen Psychologie" gegeben, hat er doch empfunden, daß die wesentlichste Aufgabe noch bevorstehe: „Fast vom Tage an, da ich unter die Grundlegung zur ‚Allgemeinen Psychologie' den Schlußstrich setzen konnte, stand mir klar vor Augen die größere Forderung: ... die der ‚Allgemeinen Logik'." Der Allgemeinen Psychologie soll die Allgemeine Logik entsprechen als „streng einheitliche Grundlegung ... schlechthin der Gegenstandssetzung, vielmehr aller irgendwie logisch erfaßbaren, sei's auch außer-, unter- oder übergegenständlichen Setzung". Die Arbeit vom Jahre 1910 hatte es nur mit der Logik der exakten Wissenschaften zu tun. Für diese zuerst den Grund zu legen und dann die beschreibenden und die „Menschheitswissenschaften" folgen zu lassen, lehnt Natorp jetzt ausdrücklich ab. Damit entfällt eine entscheidende Voraussetzung des Marburger

Neukantianismus. Und in der Tat bildet der Plan seiner „Allgemeinen Logik" — er sollte nie zur Ausführung gelangen — einen Wendepunkt in Natorps Denken, den Wendepunkt zu seiner Altersphilosophie.

Das Sonderbare, daß Natorp als Theoretiker der Marburger Schule unmittelbar nach dem Aufbau einer erkenntnistheoretischen Logik und Wissenschaftstheorie zur „Psychologie" schreitet, um von ihr aus erst die rechte Theoretik zu begründen, und daß der Plan dazu eben jene erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Prinzipien, auf denen das frühere System ruhte, verwirft, erklärt sich teils daraus, daß Natorp den früheren Ansatz tatsächlich weiter gefaßt hatte als er ihn gefaßt zu haben glaubte, teils daraus, daß die neue Philosophie, der er sich zuwendet, gegenüber diesem w e i t e r e n Ansatz gar nicht so erhebliche Änderungen bringt, wie es den Anschein hat.

Denn daß alles synthetische Denken „schöpferisch" ist, und Denken nichts anderes heißt als „setzen, daß etwas sei", — diese beiden Grundsätze der früheren Logik sind ja nicht auf die „Wissenschaftswissenschaft", auf die Grundlegung der exakten Wissenschaften beschränkt. Theoretik und Praktik, Setzung und Satzung bedingen sich auf allen Erkenntnisstufen gegenseitig. Keine Setzung ohne Satzung, kein Logos ohne Nomos, und umgekehrt; also keine Synthesis, die nicht Handeln und keine Handlung, die nicht synthetisch wäre, — das erst ist ja der adäquate Ausdruck des „Korrelativismus", den Natorp von Anfang an vertritt. Wie aber verhält es sich dann mit der Preisgabe der „Gegenständlichkeit" der Setzung, — ist es nicht dies, was das Programm der „Allgemeinen Logik" über den Rahmen bloß erkenntnistheoretischer Logik, also über die in der Subjekt-Objekt-Spaltung befangene Erkenntnistheorie heraushebt?

Bevor wir auf diese Frage und damit auf die systematische Weiterbildung der Natorpschen Philosophie selbst eingehen, ist noch ein Blick zu werfen auf die Gliederung der Philosophie, wie sie Natorp in einer kurzen Programmschrift vom Jahre 1911 (Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme) entwirft. Denn diese Schrift, zur Einführung in den Marburger Neukantianismus vorzüglich geeignet, ist trotz allem wesentlich eine Übergangsschrift. Die Logik steht da an erster, die Psychologie an letzter Stelle. Jene ist „erste Philosophie", wie Aristoteles seine Ontologie nannte, und als solche im weiteren Sinne Logik oder Vernunftlehre der theoretischen, praktischen, ästhetischen, religiösen Erkenntnis, im engeren Sinne Logik der theoretischen Erkenntnis oder „Theoretik". Diese, die Psychologie, die den „subjektivsten Befund" zum Problem macht, nämlich die Subjektivität, „fern jedem

Objektivitätsanspruch", verfährt zwar — wie jetzt zugestanden wird — auch objektivierend, aber als „eine ganz eigen geartete, uneigentliche Objektivierung der Subjektivität selbst und als solcher", der zwar die Subjektivität „im absoluten Sinne auch nicht erreichbar ist . . ., die aber doch die bestimmte Richtung auf sie hin nimmt".

Zwischeninne, und von beiden Wissenschaften gleichsam flankiert, liegt nun das ganze reiche Gebiet der „Erfahrung": die Erfahrung als „unendliche Aufgabe, das Arbeitsleben der menschlichen Kultur", das sich spaltet in drei „Hauptrichtungen der Gestaltung", — wissenschaftliche, sittliche und künstlerische Gestaltung. Was aber wird dabei aus der religiösen Erkenntnis? In Natorps Jugendschrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" ist Gott „der Name für den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, für den Menschen der Idee", und Religion eine „Grundgestalt des Bewußtseins", das Gefühl „in seiner höchsten Potenz". Trotz des Kant nachgebildeten Titels war diese Schrift also wesentlich von Schleiermacher bestimmt. Diese Abhängigkeit bleibt auch jetzt; aber der kritische Ansatz wird so verstärkt, daß Natorp nunmehr schon die spätere Formulierung vorbereiten kann: Religionsphilosophie als Grenzlogik. „Nicht diesseits und nicht jenseits der ‚Grenzen der Menschheit', nicht innerhalb und nicht außerhalb des Bereiches des menschlich Erfaßbaren ist der Gegenstand der Religion zu suchen, sondern genau auf der Grenze!" Das soll heißen, daß sich von innen her, aus dem Gefühl, als dem eigentlichen „Leben" des Selbst, „der Bereich des menschlich Erfahrbaren und Erlebbaren in seinem eigenen Begriff" begrenzt, — begrenzt im doppelten Sinne der eigentlichen Endlichkeit, Schranke, Abhängigkeit, und der eigenen Unendlichkeit, des Gegründetseins im „eigenen Ewigkeitsgrunde".

Kehrt man die Formel vom Logos der Religion als dem Logos der Grenze um, so ergibt sich, daß alle „Grenzlogik" Religionsphilosophie ist. Und mit dieser Umkehrung stehen wir dort, wo uns die spätere Philosophie Natorps hinführt. Natorp ist 1924 gestorben. Sein Nachlaß umfaßt zwei aus Vorlesungen hervorgegangene umfangreiche Manuskripte über Praktische Philosophie und Philosophische Systematik, von denen nur das erste (1925) veröffentlicht wurde. Ein drittes Werk, die Philosophie des Schöpferischen (der „Poiesis"), ist nicht zur Niederschrift gelangt. So ist unsere Kenntnis der letzten Phase von Natorps Idealismus fragmentarisch. Aber Natorp müßte nicht der Systematiker sein, der er war, wenn nicht aus jedem einzelnen Gedanken das Ganze aufleuchtete.

In der Tat enthalten die „Vorlesungen über praktische Philosophie" nicht bloß die Materialien zur „Praktik": die Voraussetzungen einer Wirtschafts-, Rechts-, Staats-, Erziehungsphilosophie, sondern sie enthalten auch die „Theoretik" in Form einer durchgebildeten *Kategorienlehre*, die ihrerseits begründet wird durch eine *Seinslehre* (Ontologie) von besonderem, neuplatonisch-idealistischem Typ. Und hier eben, bei der Darstellung des Seins als eines dreiphasigen Prozesses, scheint der Abstand nicht nur vom Marburger Kantianismus, sondern von aller „Erkenntnistheorie" so groß, daß Natorp in die *Gegenwartsphilosophie* aufrückt. Insbesondere ist es der schon hervorgehobene Gesichtspunkt der Übergegenständlichkeit der Seinssetzung, das Hinausgehen des Seins über die Subjekt-Objekt-Spaltung, der zu diesem Eindruck verführt. So sehr, sagt Natorp, „hatte sich die Philosophie lange Zeit (besonders durch Kant irregeleitet, aber indem man, wie ich glaube, diesen selbst mißverstand) in diese gewiß sehr tiefgreifende ... Spaltung verliebt, daß sie die letzte Identität des Seins ... sich nur als nachträgliche Wiedervereinigung ... (Synthese) zu denken wußte".

Der Denker, der vorher in Synthesen schwelgte, beginnt jetzt mit der Analyse: mit der Zergliederung dessen, was im schlichten „es gibt" oder „es ist" an Bedeutungsmomenten steckt. Er will zeigen, daß das Letzte, welches alles Nichtletzte „gibt", von dem aber nur gleichnisweise gesprochen werden kann, der Seinsgrund oder Urgrund des Seins, wie eine Art Lichtquelle das „Etwas" aufleuchten läßt, sich selber „darstellt" und „entgegensetzt", seine „Möglichkeit" bestimmt, um sich im Wirklichseienden zu voll-enden. Das sind ersichtlich Gedanken aus der deutschen Tiefenmetaphysik und der Zentralmystik des 17. Jahrhunderts, — Gedanken, deren religionsphilosophische Herkunft offenbar ist. Natorp aber will es anders: Religionsphilosophie als Grenzlogik könne nichts aufbauen, weder eine positive noch eine negative Theologie. „Ich bleibe vielmehr darin strengster Kritizist, daß ich hier keine Aufgabe mehr erkennen kann als die der letzten Selbstbegrenzung der Vernunft." Derselbe Denker, der sich seiner Abkunft von der deutschen Mystik: von Meister Ekkehart, ja auch von Nikolaus von Kues, dessen Koinzidenzprinzip er jetzt an Stelle der Kantischen Synthesis setzen möchte, wohl bewußt ist, der nichts geringeres erstrebt, als eine Theogonie, eine Darstellung der göttlichen Selbstverwirklichung, und der das alte spekulative Wagnis einer Gotteslogik oder Theo-logie von neuem unternimmt, — derselbe Denker kann schreiben: „Gott ist kein Thema irgendeiner -logie, so wie ich mir umgekehrt auch Gott nicht als Logiker zu denken vermag, so wenig wie als Mathematiker, Physiker, Historiker oder was man sonst nennen mag. Wenn Philosophie

über Gott etwas auszusagen hat, so nur indem sie aussagt, daß und warum sie über ihn nichts auszusagen hat.“

Hier beginnt eine Problematik, die zurückführt zum Persönlichsten von Natorp, wovon wir ausgingen. Lassen wir sie beiseite, so bleibt die Wandlung des Marburger Kritizismus, an Natorps System veranschaulicht, eindeutig eine solche vom logischen Idealismus zur idealistischen Ontologie, von der „Gesetzeslehre des Denkens“ — wie Natorp früher die erkenntnistheoretische Logik nannte — zur Seinslehre des Logos als des dem Sein innerlichsten, zentralen, in der Wirklichkeit sich entfaltenden Seinssinnes. Nahegelegt ist diese Wandlung aber schon in jener Identität von Denken und Sein, die Natorp von Anfang an gelehrt hatte. Ist zuerst alles Sein im Denken „gesetzt“, das Faktum des Denkens oder der Wissenschaft ein Fieri, eine Vergegenständlichung, Objektivierung des Denkens, so ist hernach alles Denken im Sein gesetzt, Bewußtsein und Gegenständlichkeit sind „Seinsarten“, und die Kategorien „Ausstrahlungen des reinen Seins“. Das ist eine Umkehrung, wie sie „reiner“ nicht vollzogen werden kann. Daß sie aber so glatt aufgeht, — ist nicht dies die Ursache dafür, daß schon Natorps logischer Idealismus eine Art Metaphysik war, und daß umgekehrt die idealistische Ontologie den Anspruch des Erkennens, „schöpferisch“ zu sein, nur auf seine metaphysischen Wurzeln und Glaubensvoraussetzungen zurückführt?

Heinrich Rickert

In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts begann Heinrich Rickert seine literarische Tätigkeit mit einer Arbeit über die Lehre von der Definition (seiner Doktordissertation, 1888, die ungleich anderen Erstlingswerken anderer Gelehrter nicht bloß gelesen und neu aufgelegt, sondern auch zum Baustein seines Systems wurde). In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts beendete er sie mit einem Werk über die Grundprobleme der Philosophie (1934). Rickert ist 1865 in Danzig geboren und 1936 in Heidelberg gestorben, — als emeritierter Professor der Philosophie, Geheimer Hofrat und Ehrendoktor der Theologie. Sein Wirken umfaßt mehr als ein Menschenleben; seiner nahezu fünfzigjährigen literarischen Produktion geht eine Zeit der Gärung und des inneren Reifens vorher, die lang genug war, um die Sicherheit und den Zusammenhang seiner wissenschaftlichen Schriften zu gewährleisten. Und es *ist* vornehmlich ein literarisches Wirken: so einflußreich dieser

Nestor unter den Neukantianern als Hochschullehrer und Haupt der „Südwestdeutschen Schule" war, — er ist nicht, wie Natorp, in erster Linie Erzieher; er ist kein wissenschaftlicher Forscher, dem das Schreiben erzwungene Nebenbeschäftigung wäre.

Er ist Schriftsteller. Nicht geistreich und interessant, nicht herzerweichend oder gemütsbewegend, aber mit einer bohrenden Gewissenhaftigkeit und sehr breit, fast volkstümlich sind seine Bücher geschrieben, die allesamt den Charakter von Lesebüchern haben. Etwas von der Mission des Vaters, der zwar Politiker, Abgeordneter der Nationalliberalen und später der Deutschen Freisinnigen Partei war, aber seit 1883 auch Vorsitzender der „Gesellschaft zur Verbreitung der Volksbildung", scheint auf den Sohn übergegangen zu sein. So schreibt Rickert nicht als bloßer Gelehrter, sondern zugleich auch als Volksbildner unter den Philosophen. Die Stoffe, die er behandelt, sind stets so präpariert und verdünnt, daß sie sich bequem unter Begriffe bringen lassen. Es gibt da nichts Sprödes, Widerhaariges, keine Spannungen, die aus unbewältigtem Material stammen. Es gibt auch nicht die Ursprünglichkeit neu sich aufdrängender Gesichtspunkte oder gar Entdeckungen. Ob sich Rickert logisch-mathematischen, psychologischen oder geschichtlichen Fragen zuwendet, ob er als Nichtmathematiker über das Problem des Einen, der Einheit und der Eins (1911) schreibt oder als Nichthistoriker über Kant als den Philosophen der modernen Kultur (1924) oder als Nichtgermanist über Goethes Faust (1932), — stets handelt es sich um „Einführungen in die Philosophie", nämlich in seine eigene, die er in mustergültiger, eindringlicher Weise vor dem Leser ausbreitet.

Er ist kein Moralist. Aber er hat auch darin das Pathos des Volksbildners, daß er unentwegt von „Werten" spricht, von Wertgebieten, Kultur- und Lebensgütern, — als wenn es nichts Wichtigeres in der Welt gäbe als diese Abstraktionen. Denn wie an der Wirklichkeit und ihren Inhalten, so ist ihm auch an den Werten allein die *Form* das Interessante, und er meint, daß der formale Gesichtspunkt der eigentlich philosophische ist. Wie er einmal vom Kunsthistoriker sagt, dieser müsse sich als Historiker „auf das beschränken, was wir im Gegensatz zur künstlerischen Wertung eine theoretische ‚Beziehung' auf den Wert der Kunst überhaupt nennen können", also auf eine ganz formale Bestimmung (die in Wirklichkeit alle Kunstgeschichte wertlos machen würde), — so fordert er vom Philosophen, „sich mit den atheoretischen Seiten seiner Person *in jeder Hinsicht* auszuschalten", um sich dadurch „über das Sein im Ganzen denkend zu erheben", d. h. um über das Ganze selbst hinsichtlich seiner Form und Struktur *reflektieren* zu können.

Denn dieser Meister der Abstraktion und Unterscheidung, der immer

sauber das „Eine" vom „Anderen" trennt, die Form vom Inhalt, das Rationale vom Irrationalen, den Wert von der Wirklichkeit, das Subjekt vom Objekt, das Ich von der Welt (er nennt das: „heterologisches Prinzip"), ist der beredte Anwalt dessen, was bei Hegel Reflexionsphilosophie heißt: das Reflektieren hat ihm nicht bloß instrumentale Bedeutung als Wegbereitung, Methode, Kontrolle, sondern Philosophie ist ihm nichts anderes als Reflexion, d. h. Rückübersetzung des „Ganzen der Welt" in das Denken über das „Ganze der Welt". Und nicht wie für Natorp ist ihm das denkende Setzen, Urteilen, Verbinden ein unendlicher schöpferischer gegenstandsbildender Prozeß, sondern Erkennen ist Abheben der Form, Zerlegen, Zurückführen. „Wir müssen als letztes Ideal Begriffe erstreben, deren Elemente vollkommen frei von anschaulicher Mannigfaltigkeit, und das heißt nichts anderes als absolut einfach sind." Diese Freude am Einfachen und der vereinfachenden Reflexion leuchtet aus allen Schriften Rickerts hervor; sie wäre die Freude eines Pedanten, wenn sie nicht tiefere Wurzeln hätte als die Liebe zur sauberen Begriffsarbeit.

Damit kommen wir auf die eigentlichen Antriebe seines Schaffens. Rickert gehört gewiß nicht zu den „schönen Seelen", harmonischen Naturen. Seine introverse, überwache, recht eigentlich „erkenntnistheoretische" Haltung hat er sich erkämpft und kämpfend sucht er sie sich zu erhalten. Eine Schrift vom Jahre 1920: „Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit", die er selbst als „polemische Einführung" in seine eigene Philosophie bezeichnet, ist das beste Zeugnis dafür. Außer dem sog. Biologismus ist es vornehmlich die Erlebnisphilosophie, d. h. das deutende Erschließen des „Ganzen der Welt" nicht aus der Reflexion über sie, sondern aus dem Erlebnis der Welt bzw. des „Lebens", die Rickert hier angreift und damit zu erledigen glaubt, daß er erklärt: in die Wissenschaft gehe nie das Leben selber ein, sondern allein sein Begriff, d. h. das Leben in einer Form, und gerade, falls die Lebensphilosophie recht hat, kann auch ihr Lebensbegriff oder ihre Lebensform lediglich einer der Begriffe und Formen sein, die das Leben selbst wieder zerstören muß. Damit wird aber zugleich das Recht der Lebensphilosophie mit zerstört, d. h. es war nie ein „Recht", denn was sich zerstören läßt, gehört zum theoretischen Unrecht.

Aber Rickert wäre nicht so heftig mit einer „Modeströmung" ins Gericht gegangen, zu deren Vertretern (in freilich sehr verschiedenem Sinne) Denker wie Nietzsche und Dilthey gehören, wenn er sie nicht als Pfahl im Fleische gespürt und als das „Andere" seiner eigenen Reflexionsphilosophie erkannt hätte. In der Tat ist Rickerts Denken nicht bloß der ständige Versuch, sich jenes Andere irgendwie anzueignen, —

nur von hier aus erklärt sich sein Irrationalismus und sein Abstand zum logischen Idealismus der Marburger Schule, — sondern es ist auch aus einer Art „Lebensphilosophie“ *hervorgegangen*. Es war die Philosophie seiner eigenen Entwicklungsjahre.

Darüber hat Rickert selbst einiges berichtet. „Nach mancherlei vergeblichen Versuchen, mich an einen Denker anzuschließen, bei dem es nicht nur etwas zu lernen gab, sondern unter dessen Leitung ich auch selbständig arbeiten konnte, hatte mir noch am meisten der englische Positivismus des 18. Jahrhunderts und seine Vertretung in unserer Zeit zugesagt. Doch bald sah ich mich in den allgemeinen *Relativismus* verstrickt, der sich als einzige wirkliche Konsequenz dieser Gedankenrichtung ergibt, und da ich schließlich auch die logischen Normen und Werte vom wertenden Individuum abhängig machte, löste sich mir alle Philosophie, ja alles theoretische Denken in Nichts auf. Die Geschichte der menschlichen *Irrtümer* zu durchschauen erschien mir als die allein noch lohnende Aufgabe.“

Wie sehr dieser sog. „Relativismus“ seiner Sturm- und Drangzeit in Richtung einer „Lebensphilosophie“ lag, ergibt schon die Abhängigkeit der logischen Normen und Werte vom Individuum, die er damals geglaubt haben will (gelegentlich verweist er auch unmittelbar auf Nietzsche), und umgekehrt die spätere Methode, die „Lebensphilosophie“ allemal als „Relativismus“ zu erklären. Daß aber nun aus dem Saulus ein Paulus wurde und der Relativist sich in den eifrigsten Gegner des Relativismus verwandelte, führt er selbst auf den Einfluß von *Wilhelm Windelband* (1848—1915) zurück: „In dieser Stimmung ging ich zu dem Historiker Windelband, der damals in der Blüte seines Schaffens lebte. Da wurde mir nicht ein System angeboten oder gar aufgedrängt, und das war gut, denn mit einer solchen, von außen kommenden Gabe hätte ich in meiner ‚skeptischen‘ Geistesverfassung nichts anzufangen gewußt. Da hatte ich mich vielmehr in die Denker der Vergangenheit zu vertiefen, und sowohl im Kolleg als auch im Seminar erschloß sich mir nun eine reiche Welt, an die ich nicht etwa glauben sollte, sondern die es lediglich zu verstehen galt.“

Indessen: so ganz ohne systematischen Einschlag war die Beeinflussung Rickerts durch Windelband nicht[1]. „Dabei nahm ich dann, ohne daß es mir zuerst ausdrücklich zum Bewußtsein kam, auch vieles von den systematischen Überzeugungen meines Lehrers in mich auf, denn sie erschienen mir als das selbstverständliche Ergebnis der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.“ In der Tat wurde das Werk Rickerts die Fortsetzung der Philosophie Windelbands, oder vielmehr ihre

[1] Über Windelbands Systematik siehe weiter unten S. 215 ff.

eigentliche Erfüllung. Es gibt in den früheren Schriften Rickerts kein Thema, das nicht aus der Anregung Windelbands hervorgegangen ist. Und gerade weil Windelband n i c h t zu jenem Denkertyp gehörte, der seinen Schwerpunkt im Bewußtsein hat, sondern eher zu den künstlerisch aufnehmenden und gestaltenden Naturen, konnte das so sein. Windelband lebte in Heidelberg, an der Stelle, wo auch E. Z e l l e r und K. F i s c h e r zeitweise wirkten. Hier wurde Rickert 1915 sein Nachfolger, und es ist verständlich, wie er, dessen System gerade auch in historischer Rücksicht völlig voraussetzungslos sein will, mit Stolz von einer „Heidelberger Tradition" spricht.

Sehen wir uns nun die systematisch wichtigen Schriften Rickerts näher an, so darf nicht überraschen, daß er erst 1921 ein „System" der Philosophie veröffentlichte, und auch davon nur den ersten Band. Tatsächlich enthält eine sehr viel früher verfaßte Schrift: „Der Gegenstand der Erkenntnis" (1892) alle diejenigen systematischen Formulierungen, durch die Rickert auf seine Zeit eingewirkt hat. Hierin ist enthalten, was dann von seiner Schule weiter verarbeitet und von ihm selbst später nur umgebaut wurde. Hier ist insbesondere die Grundthese Rikkerts: daß alles Erkennen ein Werten ist, in einer Schärfe entwickelt, die sie durchaus über die von Windelband gegebenen Andeutungen hinaushebt.

Erkennen ist Denken, und Denken ist Urteilen. Insofern ist das Erkenntnisproblem ein l o g i s c h e s Problem, und Rickert will, in einer Zeit, wo alles Denken theoretisch so „lebendig" und „beweglich", und damit so erweicht ist, „daß man logisch kaum mehr treten kann", festen Boden unter den Füßen haben. Dazu gehört vor allem, daß Urteilen nicht mit V o r s t e l l e n verwechselt wird. „Das bloße Hören von Tönen oder ihr Vorstellen und ein Urteilen über sie sind offenbar zwei völlig verschiedene Gebilde." Gewiß spricht man von anschaulichen Erkenntnissen, unmittelbarer Gewißheit, „Intuition", aber daß und ob es sich hier um Erkenntnis handelt, kann doch erst festgestellt werden, wenn diese Inhalte in die Form des Urteils eingehen. Was aber ist das Wesentliche des Urteils? Als Betätigung (Akt) wie als Gebilde ist dem Urteil wesentlich, daß in ihm etwas b e j a h t oder v e r n e i n t wird; Urteilen ist eine Entscheidung über wahr oder falsch. Gegenüber der hergebrachten Auffassung, daß logisch Begriff und Urteil mindestens gleichwertig sind, vertritt Rickert, wie schon früher hervorgehoben wurde[1], das Recht einer reinen U r t e i l s - l o g i k : der Begriff ist nur ein „Knotenpunkt" von Urteilen; bei einem Begriff kann das Denken in Wahrheit keinen Augenblick ver-

[1] Vgl. oben S. 61.

harren, — „es kann ihn immer nur urteilend bilden, um ihn sofort wieder urteilend zu zerlegen".

Wir können also sagen: alles Erkennen besteht und bewegt sich in Urteilen, so wie es sich auf Urteile, und nur auf solche bezieht. Offenbar genügt das aber noch nicht, um auch nur „richtige" und „falsche" Urteile voneinander zu unterscheiden. Gewiß: richtig und wahr sind alle Urteile, die im Sinne von Leibniz zureichend „begründet" sind, d. i. einem universalen Urteilszusammenhang angehören. Aber Rickert kann diese Forderung des Rationalismus nur als Forderung anerkennen: wir sollen alle Urteile zu einer Einheit zusammendenken. Irgendeine Garantie dafür, daß die Welt vernünftig ist, haben wir nicht. Der universale Urteilszusammenhang ist eine Idee in der Bedeutung Kants, eine Aufgabe, „die wir doch niemals lösen können".

Wann also lassen sich Urteile als Erkenntnisse, d. h. als wahre Urteile bezeichnen? Irgendwie fühlen wir uns, wenn wir wahre Urteile fällen, „gebunden". Rickert drückt das einmal so aus: wir sind dann von einer „Macht" bestimmt, der wir uns unterordnen, nach der wir uns richten, oder die wir als für uns verpflichtend anerkennen. „Diese Macht kann von keinem geleugnet werden, der zugibt, daß es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine eindeutige Frage mit Nein oder Ja antwortet, daß er vielmehr bejahen oder verneinen soll." Höre ich einen Ton, und will ich überhaupt urteilen, so muß ich bejahen, daß ich den Ton höre.

Aber dieser Zwang ist kein tatsächlicher (keinerlei psychische Nötigung). Er ist ein normativer. Und das ist der entscheidende Punkt für das Verständnis der Rickertschen Erkenntnislehre. Rickert bezieht das Urteil in einer Weise auf das praktische Verhalten des Menschen, die sehr an die pragmatistischen Urteilstheorien erinnert, und schon damit auf die frühere „lebensphilosophische" Periode zurückweist. Urteilen ist keine Betrachtung, Erkenntnis keine Abbildung der Wirklichkeit; Urteilen ist immer eine aktive Willensleistung mit der Möglichkeit des Bejahens oder Verneinens. Urteilen ist Werten. Da Werte aber nichts Wirkliches sind, so können sie auch keine physische (kausale) Einwirkung auf uns ausüben, sondern nur ideale Forderungen stellen, denen wir in Freiheit nachkommen.

Das alles erscheint vom „realistischen" Standpunkt aus ungeheuerlich. Es erscheint aber auch in rein logischer Hinsicht, wenn nicht paradox, so doch als Problemverschiebung. Man muß das ganz durchkosten, um den Sinn der „kopernikanischen" Wendung Rickerts zu begreifen. Wenn ich ein Blatt wahrnehme und urteile: dies Blatt ist wirklich, — sollte die Wahrheit dieses Urteils nicht darin bestehen, daß ich den

Wahrnehmungsinhalt zum Denkgegenstand mache und ihn als solchen in die Begriffe Blatt und Wirklichsein zerlege? Keineswegs, meint Rikkert. Wenn ich ein solches Urteil fälle, mache ich nicht den Wahrnehmungsinhalt, sondern eine Forderung zum Denkgegenstand, nämlich die Forderung, den Inhalt als real anzunehmen. Und diese Forderung bejahe ich. Nur das Sollen steht dem Subjekt „entgegen“ und gibt dem Erkennen Objektivität; was der Urteilsakt anerkennt, „liegt stets in der Sphäre des Sollens, nie in der des realen oder wirklichen Seins“.

Nach zwei Richtungen weist diese Auffassung. Sie weist zurück auf bestimmte erkenntnistheoretische Voraussetzungen, und sie führt auf eine Wertphilosophie, die das theoretische Sollen mit anderen Wertforderungen verbindet. In jener Hinsicht ist Rickerts Philosophie eine bis zum Extrem entwickelte Bewußtseinsphilosophie: was wir beim Erkennen „entdecken“, ist nie etwas anderes als die „richtige“ (gesollte) Ordnung des Bewußtseinsinhaltes. Dabei ist das Bewußtsein, das diesen Inhalt hat, nicht das individuelle Ich, sondern dasjenige, was Kant „Bewußtsein überhaupt“ genannt hatte und Rickert „erkenntnistheoretisches Subjekt“ nennt. Daß es außerhalb dieses Bewußtseins noch eine „andere Welt“ gibt, die jenseits der immanenten Wirklichkeit (d. i. der Vorstellungswelt) liegt, und daß erst durch die Beziehungen auf jene andere Welt das Bewußtsein zum Wissen wird, ergibt sich allein aus der Forderung, die das Ansinnen an uns stellt, Urteile als unabhängig von ihrer Setzung durch uns „geltend“ anzuerkennen. Rickert bezeichnet darum das uns in dieser Weise gegenübertretende Sollen als transzendentes Sollen und seine Erkenntnistheorie als transzendentalen Idealismus.

Von welcher Beschaffenheit aber ist denn nun die „andere“ Welt, die dem erkennenden Subjekt durch die Wahrheitsforderung erschlossen wird? Es ist die Welt der Werte, mit der es im Grunde jede Philosophie zu tun habe. Wie Kant, so spricht auch Rickert von einem „Primat“ der praktischen Vernunft. Er versteht das in doppeltem Sinne. Einmal so, daß jeder Wert durch seinen Gegensatz zur Wirklichkeit gekennzeichnet ist; das Bestehen der Werte ist wirklichkeitsfreies Gelten. Und wenn Windelband es noch paradox fand, das Geltende als das Unwirkliche zu bezeichnen, so ist nach Rickert der Begriff der objektiven, vom realen Subjekt unabhängigen Geltung „ebenso vollständig und klar wie der der objektiven Realität“. Klar war es ja aber auch, daß jede Wirklichkeitserkenntnis nur durch Anerkennung der Wahrheitsnorm möglich ist. Wir müssen also, um die Wirklichkeit theoretisch zu begreifen, einen „Vorrang“ des Geltenden vor dem Wirklichen behaupten: „Alles Wirkliche ist zwischen

Werte, alles real Seiende zwischen Geltendes gewissermaßen eingeschlossen und hat ohne Irreales keinen Bestand.“ Das ist die eine Seite des Primats der praktischen Vernunft. Andererseits ist der logische Wert nur eine Wertart unter Vielen; es gibt außer ihm noch ästhetische, religiöse, sozialethische, personale, — außer dem theoretischen Wert also noch eine Mehrheit n i c h t theoretischer Werte von absoluter Verbindlichkeit. Mit ihnen aber ist der theoretische Wert zu einem Reich (System) der Werte verbunden.

Möchte es scheinen, als ob die Beschäftigung mit jener „anderen“ Welt, der Welt der Werte, für die Wissenschaft selbst nur insoweit von Interesse ist, als es eben eine Wahrheitsnorm gibt, so zeigt doch schon ein Blick auf die Gegenstände der Einzelwissenschaften, daß die Werte tief in die Forschung eingreifen. Ja, die Unterscheidung der Wissenschaften in N a t u r - und K u l t u r w i s s e n s c h a f t e n, — beruht sie nicht eben darauf, daß den Wertbeziehungen eine Bedeutung nicht bloß für die a l l g e m e i n e Gegenständlichkeit, sondern auch für die b e s o n d e r e n Gegenstandswissenschaften zukommt? Daß die Wertlehre nicht bloß erkenntnistheoretische, sondern auch wissenschaftstheoretische Bedeutung hat? Rickerts Verdienst ist es, das seit den Tagen der historischen Schule so lebhaft empfundene Problem der historischen Begriffsbildung im Unterschiede von der naturwissenschaftlichen präzisiert zu haben. Und zwar so, daß die historische Begriffsbildung eine w e r t verbundene Wirklichkeit zum Gegenstande hat, die naturwissenschaftliche dagegen eine wert f r e i e Wirklichkeit. Auch hier war Windelband voraufgegangen; er hatte den Naturwissenschaften als „Geisteswissenschaften“ die historischen Wissenschaften als „Ereigniswissenschaften“ gegenübergestellt. Rickert bestimmt die naturwissenschaftliche Methode genauer als „generalisierend“, die historische als „individualisierend“ und versteht dabei unter Individualität im eigentlichen Sinne das durch seine W e r t beziehung b e d e u t s a m e Individuum, — das Individuum, das nicht bloß der „Natur“, sondern auch der „Kultur“ angehört. „Durch die Werte, die an der Kultur haften, wird der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität erst konstruiert.“

Wenn wir das alles genau auseinanderhalten: die Wertbestimmtheit jeder (also auch der naturwissenschaftlichen) E r k e n n t n i s überhaupt, das Reich der Werte, das unserem Bewußtsein g e g e n ü b e r - steht, transzendent ist, und die besondere, auf besondere Werte bezogene Wirklichkeitsregion, die wir als K u l t u r bezeichnen, dann wird sogleich klar, welcher Art die weiteren Probleme der Rickertschen Philosophie sein werden.

Offenbar wird diese Philosophie systematisch von der Erkenntnis-

theorie über die Wertphilosophie zur Kulturphilosophie fortschreiten: sie wird, nachdem sie Wirkliches und Wert voneinander unterschieden hat, nach der Einheit von Wert und Wirklichkeit fragen, und sie wird, nachdem sie dem Reich der Vorstellungen das Reich der Werte gegenübergestellt hat, nach jenem „dritten Reich" fragen, welches Wert und Vorstellungswirklichkeit in sich vereint. Das hier vorliegende begriffliche Problem hat Rickert sehr scharf formuliert: „Die Welt besteht aus dem Realen und dem Geltenden in der Weise, daß ein Drittes ausgeschlossen ist, und trotzdem gibt es eine Beziehung zwischen dem Realen und dem Geltenden, die für sich betrachtet weder real noch geltend ist, denn ohne diese Beziehung könnte die Welt nicht aus dem Realen und dem Geltenden bestehen." Was ist das für eine geheimnisvolle Beziehung? Es ist ein Zusammenhang, den Rickert als Sinn bezeichnet und dessen Formen er Sinngebilde nennt. Der Sinn ist gewissermaßen die verkörperte, am Wirklichen haftende, aber selbst zeitlose und irreale „Geltung", — von uns vorgefunden und uns als unbezweifelbar gewiß gegeben, „sobald wir gelernt haben, die Aufmerksamkeit auf ihn zu richten". Diese Gegebenheitsweise ist Sinnverstehen. — Das „dritte Reich" als das Reich des Sinnes ist schließlich dasjenige, was wir als den „Sinn des Lebens" bezeichnen, nämlich als den Sinn des wertenden Lebens oder als den Sinn der Kultur. Rickert unterscheidet zwar dieses „wertende Leben" scharf vom bloßen „Vegetieren", aber es ist klar, daß auch die von ihm bekämpfte Lebensphilosophie nicht das „Vegetieren" zum Gegenstande hat, — daß sich mithin Rickerts Sinnphilosophie als Lebensphilosophie entpuppt.

Um die Lösung, die Rickert in seinem großen, mehrmals umgearbeiteten Werke über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" entwickelt und in kleineren Arbeiten (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft 1921, Probleme der Geschichtsphilosophie 1905 u.a.) wiederholt, in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung zu erfassen, wäre es erforderlich, seinen Gegensatz von Kultur- und Naturwissenschaften jenem anderen gegenüberzustellen, den W. Dilthey zu gleicher Zeit als Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften bestimmt[1]. Hier nur soviel: die Differenz beider ist keine bloß methodologische, sondern eine sachliche, und die „Sache", über die sie uneins sind, ist die Psychologie. Für Rickert hat die Psychologie den Charakter einer Naturwissenschaft; zur Natur gehört das physische und das psychische Sein. Dilthey kennt zwar auch eine „naturwissenschaftliche" Psychologie, trennt sie aber als „erklärende" von der ihm

[1] Vgl. zum folgenden unsere Diltheydarstellung S. 130 ff.

eigentlich am Herzen liegenden *verstehenden* Psychologie. Rikkert hat diese „verstehende" Psychologie Diltheys ausdrücklich abgelehnt. Freilich, indem das psychische Sein mit Sinngebilden verknüpft ist, wird auch für ihn eine „Sinndeutung" des Seelenlebens möglich und nötig. Immer aber ist die psychische *Realität* das eine, der irreale *Sinn* das andere. Ein solches Nebeneinander ist Dilthey durchaus fremd. Er geht aus vom *Erlebnis* in seiner unmittelbaren Einheit von Erfahrung und Sinnhaftigkeit; Rickert geht aus vom *Subjekt* bzw. vom Subjekt-Objekt-Gegensatz.

Kann für Dilthey die ganze Bewußtseinslehre Rickerts nur die Bedeutung einer rationalen Konstruktion haben, weil sie alle innere Erfahrung auflöst und das Subjekt zu einem bloßen Beziehungspunkt macht, so muß für Rickert die Erlebnisphilosophie Diltheys eine ungeklärte Problematik enthalten, weil sie nicht zeigt, worauf der Erlebnisstrom — als solcher ein „regelloses Gewühl" — zu beziehen ist, um Form und Gestalt zu bekommen. Nirgends zeigt sich der *erkenntnistheoretische* Charakter auch der Rickertschen „Sinnphilosophie" besser als in dieser konkreten Fassung des Gegensatzes zwischen ihm und der „Lebensphilosophie" metaphysisch-idealistischer Provenienz.

Denn natürlich: die Philosophie des Sinnes, wie Rickert sie (im 5. Kapitel seines „Systems") unter dem Stichwort des „dritten" Reiches als Vereinigung von Wertreich und Wirklichkeit umreißt, ist eine „Lebensphilosophie" nur unter subjektivistisch-erkenntnistheoretischem Vorzeichen, und eben damit sehr verschieden von aller zur Metaphysik des Lebens ausgeweiteten Immanenzphilosophie wie auch von der irrationalistischen Lebensmetaphysik der Gegenwart. Man braucht sich nur vor Augen zu halten, daß „Sinndeutung" bei Rickert definiert wird als Erfassen eines „Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert", und daß er auch hier zuletzt noch (wenn wir von der Systematik seiner allerletzten „Einführung in die Philosophie", die nur eine Akkommodation ist, absehen) die Alternative stellt: „Alles, was nicht als Objekt gedacht werden kann und doch als etwas gedacht werden soll, ist als *Subjekt* zu denken." Und das heißt, daß Rickert bis zuletzt in jener Subjekt-Objekt-Spaltung befangen geblieben ist, von der sein Kritizismus ausging.

Er unterscheidet sich darin von *Natorp*, mit dessen Wandlung die seinige sonst einige Ähnlichkeit hat. Rickerts Denken braucht und duldet keine Auftriebe aus dem Unbewußten, wie sie Natorp seit 1918 noch staunend erfuhr. Was nicht heißen soll, daß Rickert sie niemals erfahren hat. Durchaus echt und gar nicht reflektiert ist bei ihm das Wahrheitserlebnis selbst, — nicht als inhaltliche Evidenz, sondern als

„ideale Forderung", die zu Ende zu denken oder zu voll-enden, hier wie bei Natorp das Überschreiten einer Grenze, nämlich der Grenze unserer Reflexion, bedeuten würde. Und wenn es auch nach Rickert die Aufgabe der Philosophie ist, den Begriff der voll-endlichen Totalität als höchsten „formalen Wert" zu suchen, so liegt doch in der Wahrheitsforderung, daß dieses Suchen ein theoretisch unabschließbarer Prozeß ist, ebenso wie der Erkenntnisprozeß bei den Marburgern. Rickert lehnt daher eine Metaphysik als Wissenschaft, d. h. eine als erkennbar behauptete „Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in einem jenseitigen Absoluten" ab, wie er jede Rede vom Absoluten als vermeintlichem Objekt des Denkens ablehnt. Absolut ist nur die absolute Forderung, das transzendente Sollen, dessen „Sinn" kein objektiver, gegenständlicher mehr sein kann, weil er die Grundbedingung aller theoretischen Gegenständlichkeit selbst ist und als solche nur noch subjektiv sein kann.

Franz Brentano

Am 16. Januar 1938 war Brentanos hundertster Geburtstag. Ein Jahrzehnt früher, und Brentano wäre gefeiert worden, — nicht gerade als klassischer deutscher Philosoph, aber doch als einer der bedeutendsten Denker des vorigen Jahrhunderts. Aber im Jahre 1938 war die Zeit der Brentano-Entdeckungen vorbei. Alle Samen seiner Philosophie waren aufgegangen. Die Zahl seiner getreuen und weniger getreuen Schüler war zusammengeschmolzen; kurz zuvor war auch Carl Stumpf, der Psychologe, gestorben. Das Schweigen an Brentanos Gedenktag ist keine Folge der „Ungunst der Zeiten", sondern ein Zeichen dafür, daß sich die Gegenwartsbedeutung dieses Denkers erschöpft hatte.

Daß Brentano der Gegenwartsphilosophie aufs engste verbunden ist, wurde hervorgehoben. Aber auch der Abstand, der uns heut schon von dieser Phase der „Gegenwart" trennt. Brentano ist im Weltkrieg, am 17. März 1917 in Zürich gestorben, mit 79 Jahren. Nicht lange danach begann die Erschließung seines Nachlasses; denn zu Lebzeiten hatte er nicht viel veröffentlicht, doch mündlich und brieflich, in Vorlesungen und Diktaten um so mehr geäußert. Daß diese Äußerungen wert waren, erhalten zu werden, — wer kann daran zweifeln angesichts der bedeutsamen Einsichten und Formulierungen, die sich in seinen Druckschriften finden?

Die Brentano-Philologie hat ihre eigene „Geschichte", in der viel zu berichten wäre von Schulgezänk, Gelehrtendünkel und Intrigen aller Art. Davon ist hier nicht zu handeln. Brentano war einer der fruchtbarsten, gedankenreichsten Köpfe, lebhaft bis an die Grenze der Besessenheit. Sein Mitteilungs- und Lehrdrang entlud sich, schreibt einer seiner Schüler, „geeigneten, mitunter auch ungeeigneten Persönlichkeiten gegenüber geradezu eruptiv; er überschüttete den Hörer, mochte er auch von langer Reise noch so ermüdet und noch so wenig aufnahmefähig sein, mit einer überquellenden Fülle von Gedanken, die zu erfassen selbst für den Lernbegierigsten kaum möglich war". Dabei war er unduldsam, empfindlich und von großer Aggressivität. Was wunder, wenn sich diese Eigenschaften auch seiner Schule mitteilten.

Franz Brentano war der Neffe von Clemens Brentano und der Bettina. Sein Vater Christian war ein religiöser Schriftsteller, dessen Glaubenskämpfe bei dem Sohne wiederkehren sollten. Lujo Brentano, der Nationalökonom, war sein Bruder, der spätere Reichskanzler Graf Hertling sein Vetter. Es ist, als wenn sich die ganze Intelligenz dieser berühmten Familie in Franz Brentano wie in einem Brennpunkt sammelt. Von der Musikalität der Dichtungen seines Onkels, die Nietzsche preist, ist bei ihm nichts zu merken; ein Band Rätsel (Neue Rätsel von Aenigmatias 1879) ist das einzige, was er zur Schönen Literatur beigesteuert hat. Der Zug zu den positiven Wissenschaften findet sich bei ihm als eine gewisse Neigung zum Positivismus (schon 1869 schrieb er über „Auguste Comte und die positive Philosophie"), die nicht ausgeglichen, aber begrenzt wird durch seine spekulative Veranlagung. In der Politik ist er reiner Intellektualist: Ein großer Staatsmann, schreibt er einmal, sei bisher noch nie in der Geschichte aufgetreten, weil auf staatlichem Gebiete „psychologische Lehrsätze" noch niemals „in gründlicher Weise zur Anwendung gekommen sind".

Brentano ist Süddeutscher (am 16. Januar 1838 in Marienberg bei Boppard geboren). Daß er, der Katholik, Preußen und Bismarck haßt, ist so erklärlich wie sein Festhalten an den Soziallehren des Christentums. Daß er aber zum enragierten Pazifisten wird und es für „absurd" hält, den Staat gegenüber den Einzelnen als eine Art „höheren Lebewesens" zu betrachten, „für dessen glückliches Gedeihen die Einzelnen ihr Gut und Blut herzugeben haben", — dieser Mangel an nationalem Sinn, der sich noch in seiner Schule so fühlbar macht, und der auch seine geschichtsphilosophischen Ansichten kennzeichnet, ist eine Folge seines Intellektualismus und eine Konsequenz seiner Ethik, keine Charakterschwäche.

Denn daß dieser Mann Mut und Charakter besaß, beweist die Ge-

schichte seines Lebens und deren wichtigstes Ereignis: sein Austritt aus der Römischen Kirche (1873). Mit 26 Jahren, zwei Jahre nach seiner Promotion, hatte Brentano die Priesterweihe erhalten. Da ihm, dem Denker, der Glaube wesentlich Sache der Erkenntnis war, konnten Konflikte nicht ausbleiben. „Bei meinem regen Forschungstrieb", schreibt er zurückblickend im letzten Jahre seines Lebens (1916), „hatte ich mich früher schon wiederholt bemüht, gewisse Widersprüche, in welchen sich die sog. übernatürliche Offenbarung mit der Vernunft zu finden scheint, ... zu lösen ... Da geschah es aber, daß die Erfolglosigkeit meiner Absichten ernste Zweifel an der Wahrheit der betreffenden Dogmen auftauchen ließ."

Diese Zweifel galten ihm als Versuchungen, und „ähnlich wie der, welcher bei dem Anblick eines die Lüsternheit reizenden Bildes die Augen schließt", wandte er den Blick von ihnen ab. Als jedoch Ende der sechziger Jahre der Versuch des Vatikans, das Unfehlbarkeitsdogma durchzuführen, die katholische Welt in Erregung versetzte, sah sich Brentano „durch keinerlei Gewissensbedenken behindert, die Frage der rücksichtslosesten Prüfung zu unterziehen", die ihn dann „zu der sichersten Überzeugung von der Unwahrheit des geplanten Dogmas führte". Beauftragt von Bischof Ketteler, verfaßte er 1869 die Denkschrift der deutschen Bischöfe. Als dennoch das Vatikanische Konzil die Infallibilität des Papstes anerkannte, trat Brentano 1873 von seinem Würzburger Extraordinariat zurück und gleichzeitig aus der Kirche aus.

Seine akademische Laufbahn schien damit beendet. Doch im folgenden Jahre wurde er als Ordinarius nach Wien gerufen, wo er bis 1895 lehrte, — zuletzt als Privatdozent. Brachte ihn schon seine Konfessionslosigkeit in schwere Konflikte, so mußte dem früheren katholischen Priester seine Verheiratung, die zudem nach damaligem österreichischen Gesetze unmöglich war, und die er daher in Leipzig als sächsischer „Staatsbürger" vollzog, zu einem neuen Stein des Anstoßes werden. Die Folge war seine Niederlegung der Wiener Professur und das Kuriosum, daß sich Brentano 1880 abermals habilitierte.

Sein weiteres Leben vollzieht sich in privater Zurückgezogenheit (in Florenz und zuletzt in Zürich). An einer schweren Augenerkrankung leidend, wurde er 1903 ohne Erfolg operiert und erblindete. Nicht das allein ist tragisch an seinem wechselvollen Schicksal, daß es ihm die äußere Möglichkeit nahm, seine Gedanken zusammenzufassen und systematisch zu ordnen, — tragischer noch ist es, daß er auch ohne Erkrankung kaum dazu imstande gewesen wäre. Seine Einsichten und Erkenntnisse stehen fast unverbunden da, seine Bücher sind fragmentarisch und zumeist Gelegenheitsschriften, Vorträge, Anmerkungen. Hätte es einen Sinn, in der Philosophie von „Entdeckungen" zu sprechen, so

gehörte Brentano zum Typus des philosophischen Entdeckers. Da aber der Anspruch, Endgültiges „entdeckt" zu haben, in der Philosophie nicht aus Tatsachen, Einzelheiten, „Evidenzen", sondern nur aus dem Ganzen seine Begründung und Rechtfertigung erhält, so bleiben die besten Funde und Eingebungen „zufällige Ansichten", wenn — wie bei Brentano — das innere Band fehlt.

Es kommt hinzu, daß Brentano — wie Rickert — an einer Überschärfe des Bewußtseins leidet, durch die der verbindende Text des Unbewußten zersetzt wird, noch ehe er hervortreten kann. Es ist ein Kennzeichen dafür, daß sich Brentano in seinem unvollendeten Hauptwerk, der „Psychologie vom empirischen Standpunkt" (1874; Materialien zu einem II. Bande sind 1911 unter dem Titel: „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene" — ursprünglich ein Kapitel des I. Bandes — erschienen; Materialien zu einem III. Bande sind 1928 nach Diktaten zusammengestellt), so nachdrücklich gegen den *Begriff des Unbewußten* wendet: Jeder psychologische Akt, lehrt er, ist von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet. Wenn man z. B. sagt, ein langgehegtes Gefühl der Liebe käme plötzlich zum Bewußtsein, so soll das nach Brentano heißen, „daß man sich jedes einzelnen Aktes bewußt war, als man ihn übte ... aber nicht in einer Weise darüber reflektierte, welche die Gleichartigkeit der Seelenerscheinungen ... erkennen ließ".

Verständlich auch, daß ein solcher Denker alle Mystik verabscheut, daß er vom Rationalismus, und zwar von Herbart mehr als von Leibniz, bestimmt ist, daß ihm Schelling und die romantische Philosophie ein Greuel, und Hegel, den schon sein Lehrer Trendelenburg „widerlegt" hatte, ein Sophist ist. Aber auch seine Angriffe gegen Kant sind von hier aus zu verstehen.

Gehört Kant nach Brentanos, an Comte erinnernder, freilich anders gemeinter „Lehre von den vier Phasen der Philosophie" (1895) ohnedies in eine Verfallszeit, so soll das Besondere der Kantischen Philosophie die Weiterbildung der Commonsense-Lehre von Thomas Reid (1710—1796) sein: der „berühmte Kantische Kritizismus" bestehe „genau besehen" darin, daß er „an die Stelle der wissenschaftlichen Philosophie oder eines Strebens nach ihr eine Philosophie der Vorurteile setzt". Diese „Vorurteile" sollen die apriorischen Erkenntnisse, „Urteile ohne alle Einsicht", blinde synthetische Sätze, sein. Und Brentano vergleicht sie mit den fixen Ideen der Verrückten. Er meint, Kant sehe die Vernunft in ähnlicher Sklaverei „wie den Willen eines moralisch Verkommenen, den die Affekte unheilbar, und selbst aller besseren Einsicht entgegen, beherrschen".

Man braucht nicht erst Kants eigenes Bild von der Blindheit begriff-

loser Anschauung zu zitieren oder auf die Ableitung der Kategorien aus den Urteilen hinzuweisen, um das Absonderliche dieses Mißverständnisses zu bemerken. Auch so ist unschwer die Parallele kenntlich zwischen Brentanos Ausführungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychologie und den der apriorischen Erkenntnisprinzipien in der Erkenntnislehre. Der Intellektualist, dem die eigene Einsicht das Maß aller Erkenntnis ist, begnügt sich nicht mit letzten Voraussetzungen, Forderungen, Prinzipien, — er ist erst zufrieden, wenn er sich selbst als evident Urteilenden wahrnimmt (wie Brentanos Formel für das richtige Urteil lautet).

Es ist ja kein Zufall, daß für den Objektivismus der Begriff der Evidenz dieselbe Bedeutung hat wie für den Subjektivismus der Begriff der Geltung. Geltung bezieht sich aufs Subjekt, auf die Form und Urteilnorm, Evidenz bezieht sich aufs Objekt, auf den Inhalt und die Urteilsmaterie. Für Brentano sind Urteile „evident" nicht aus subjektiven Gründen: nicht weil sie nötigen oder einen höheren Grad der subjektiven Überzeugung enthalten. Evidenz ist vielmehr eine Eigenschaft (Qualität) bestimmter Urteile, und psychologisch hat sie einfach den Charakter der Gegebenheit. Evidente Urteile sind klar, einsichtig, im Gegensatz zu blinden Urteilen, „Beurteilungen", Annahmen. Solche blinden Urteile werden „in dunklem Drang gefällt". „Wirft man die Frage auf: warum glaubst du denn das eigentlich? so wird ein vernünftiger Grund vermißt. Würde man dieselbe Frage bei einem unmittelbar evidenten Urteil aufwerfen, so wäre wohl auch hier keine Begründung zu geben; aber die Frage würde angesichts der Klarheit des Urteils gar nicht mehr am Platze, ja geradezu lächerlich erscheinen. Jeder erfährt den Unterschied zwischen der einen und der anderen Urteilsweise an sich; in dem Hinweise auf diese Erfahrung muß, wie bei jedem Begriff, die letzte Verdeutlichung bestehen."

Da haben wir Brentano, den Aufklärer und Empiristen, seine Verbindung von Descartes und Locke, seinen zugleich rationalen und empirischen „Standpunkt". Bevor wir aber seine Evidenzlehre weiter verfolgen, ist noch einer anderen historischen Beziehung zu gedenken, des Verhältnisses von Brentano zu Aristoteles. Gilt doch Brentano mit einem gewissen Recht als der Begründer des gegenwärtigen Aristotelismus, und ist doch die Erneuerung aristotelischen Gedankengutes innerhalb und außerhalb der Neoscholastik wesentlich sein Werk.

Zumal sich gerade hier auch das Urteil über Brentanos literarische Wirksamkeit in einem wichtigen Punkte ergänzt: seine Aristotelesschriften von der Dissertation über die „mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (1869) bis zu der schönen Zusammenfassung

des Jahres 1911 (Aristoteles und seine Weltanschauung), sind einheitlicher, abgeschlossener und systematischer als seine sonstigen Arbeiten. Dennoch ist Brentano weder Aristoteliker noch Thomist. Seine Deutung aristotelischer Theologie (Über den Kreatinismus des Aristoteles 1882) ist allerdings eine Verchristlichung: ein philologischer Streit mit E. Zeller war die Folge davon (offener Brief Brentanos an Zeller 1883), und gegenüber Trendelenburg bringt Brentano die Kontinuität der aristotelisch-scholastischen Tradition viel stärker zur Geltung. Aber gerade an den entscheidenden systematischen Stellen zeigt sich Brentano, so sehr seine Liebe Aristoteles gilt, doch als Kind seines Zeitalters. Ist es einerseits sein Verdienst, die aristotelischen Kategorien einer wissenschaftlichen Ableitung und einheitlichen Bestimmung zugänglich gemacht zu haben, so trennt ihn doch andererseits seine eigene Auffassung des Begriffs der Kategorie von der aristotelischen. Für Brentano ist jedes Objekt des Denkens real und das Reale oder Konkrete (Dinghafte, aber sowohl wirkliche als nichtwirkliche, d. h. nicht jetzt und hier wirkliche) allein Denkgegenstand; die Kategorien sind für ihn also nicht höchste Gattungsbegriffe oder Prädikate der Substanz wie für Aristoteles.

Ohne in Brentanos Lehre von den Realen, die mit der Herbartischen mehr als bloß den Namen gemeinsam hat, schon jetzt weiter einzudringen, wenden wir uns dem Grundgedanken des Hauptwerkes selber zu. Dieses Hauptwerk ist die Psychologie, und sein Grundgedanke der der *Intentionalität des Bewußtseins*, deren Begriff Brentano der scholastischen Terminologie entnimmt. Für die Scholastiker nämlich hat ein psychischer Gegenstand (ein psychisches Phänomen, wie Brentano sagt) intentionale oder mentale Inexistenz, d. h. immanente, dem Bewußtsein (mens) einwohnende Gegenständlichkeit. Jedes psychische Phänomen „enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.“

Man sieht, daß Intentionalität bei Brentano nicht bloß die Eigenschaft des Bewußtseins bedeutet, auf Gegenstände „gerichtet“ zu sein, sondern Eigenschaft *aller* seelischen „Phänomene“ ist, und daß sie als solche geradezu das Unterscheidungsmerkmal psychischer und physischer Phänomene bildet. Man sieht auch, daß Brentano die psychischen Phänomene einteilt in *Vorstellungen*, *Urteile* und Phänomene der Liebe und des Hasses (deutlicher: *Gemütsbeziehungen*). Andererseits ist nicht minder leicht zu sehen, daß die Erweiterung der Intentionalität auf alle seelischen Erscheinungen eben ihre restlose *Ver-*

bewußtmachung bedeutet und mit Brentanos Ablehnung des „Unbewußten" eng zusammenhängt. Er drückt das auch so aus: es ist allen psychischen Phänomenen gemeinsam, daß sie „nur in innerem Bewußtsein wahrgenommen" oder daß sie durch „innere Wahrnehmung erfaßt" werden.

Alles dies: Intentionalität, Evidenz, innere Wahrnehmung und Klassifikation der seelischen Tätigkeiten, würde in der Form, wie es sich bei Brentano findet, auf die Liste seiner vermeintlichen „Entdeckungen" gehören. Wir haben hier nur zu fragen, inwiefern es für seinen Objektivismus kennzeichnend ist und damit für seine Erkenntnistheorie. Denn wenn Brentano so wenig eine Erkenntnistheorie geschrieben hat wie eine Logik (diese ist ihm nur eine „technische Disziplin", „Kunst des Urteils"), sondern eben eine Psychologie, — wird nicht vorab klar sein, daß sie der eigentliche und gemeinsame Ort beider ist? Brentano unterscheidet genetische und deskriptive Psychologie (Psychognosie), jene als erklärende, kausale, diese als beschreibende Wissenschaft, — dasjenige beschreibend, was sich uns in innerer Wahrnehmung mit unmittelbarer Evidenz zeigt. Ohne die naturwissenschaftliche Methode zu verwerfen, die er vielmehr in seiner Habilitationsthese 1876 als die „wahre Methode der Philosophie" gepriesen hatte (vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est), verlegt Brentano den Schwerpunkt in die deskriptive Psychologie. Und die ist natürlich keine „naturwissenschaftliche" Psychologie, d. h. nicht Sinnesphysiologie oder Psychophysik. Weit entfernt, sagt Brentano, durch physiologische Erinnerungen „etwas für die Sicherung der psychischen Gesetze gewonnen zu haben, würden wir diese dem Verdacht aussetzen, selbst in gleicher Weise hypothetisch zu sein". Darauf aber kommt es ihm an: in der deskriptiven Psychologie Einsichten zu sammeln, die nicht hypothetisch, sondern wenn man so will apriorisch, in freilich nicht Kantischem Sinne sind. Und das ist auch der Punkt, an dem die Verwandtschaft der beschreibenden Psychologie Brentanos mit der späteren „Phänomenologie" deutlich hervortritt.

Der objektivistische Charakter dieser Psychologie aber zeigt sich, wenn wir auch nur einen kurzen Blick werfen auf das Verhältnis des Intentionalitätsprinzips zum Begriff des Bewußtseins selber. Die Bezeichnung des Realen als Phänomen, die Behauptung insbesondere, daß die sog. äußere Wahrnehmung „streng genommen nicht eine Wahrnehmung ist", daß es somit nur innere Wahrnehmungen gibt, und psychische Phänomene diejenigen sind, „in betreff deren allein eine Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes möglich ist", daß diesen psychischen Phänomenen, wie Brentano einmal formuliert, „allein außer

der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zukomme" („Erkenntnis, Freude, Begierde bestehen wirklich; Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional"), — muß nicht dieser ganze Phänomenalismus Brentanos den Verdacht erregen, daß wir es hier gar nicht mit einem Objektivismus, sondern mit einem recht unverblümten Subjektivismus zu tun haben?

An diesem Verdacht ist richtig allerdings, daß Brentanos „Psychologie" von der Subjekt-Objekt-Problematik beherrscht wird, daß es kein platonisierender Objektivismus (wie bei Bolzano), oder ein naiver Realismus ist, von dem er ausgeht. Im übrigen aber nimmt er den „Satz des Bewußtseins" oder das Immanenzprinzip sozusagen als Selbstverständlichkeit in das Intentionalitätsprinzip auf: die einen psychischen Akt begleitende, auf ihn bezügliche Vorstellung gehört mit zu dem Gegenstande, auf welchen sie (nämlich die Vorstellung) gerichtet ist. Das Vorstellungsbewußtsein gehört zum Gegenstande der Vorstellung, wie das Wahrnehmungsbewußtsein zum Gegenstande der Wahrnehmung oder das Urteilsbewußtsein zum Gegenstande des Urteils oder das Bewußtsein der Gemütsbeziehung zum Gegenstande, der für gut oder schlecht gehalten (geliebt oder gehaßt) wird, — durch alle Klassen psychischer Phänomene hindurch läßt sich verfolgen, daß zur Intention auf den „primären" Gegenstand ein „sekundärer" Gegenstand gehört, und daß der letztere eben unser Bewußtsein vom primären Gegenstand ist.

So wird ganz folgerichtig, was für den Subjektivismus am Anfang steht, die Einheit des Selbstbewußtseins, für den Objektivismus am Ende stehen. Die Bewußtseinseinheit ist Endprodukt, Ergebnis, Resultante: „Die Einheit des Bewußtseins ... besteht darin, daß alle psychischen Phänomene welche sich gleichzeitig in uns finden ... sämtlich zu einer einheitlichen Realität gehören; daß sie als Teilphänomene ein psychisches Phänomen ausmachen, wovon die Bestandteile nicht verschiedene Dinge oder Teile verschiedener Dinge sind, sondern zu einer realen Einheit gehören. Das ist, was zur Einheit des Bewußtseins notwendig ist; ein weiteres aber verlangt sie nicht." Auch hier wird Herbarts Einschlag deutlich, und eine gewisse Naivität, die allem Objektivismus eigen ist. Oder verlangt nicht das Bewußtsein als Resultante die Einheit jener „Bewußtseine", die von Anfang an allen psychischen Phänomenen als einzelnen mitgegeben sind? Was sich hier Brentanos Blick entzieht, ist die Problematik, die Kant in seiner „transzendentalen Deduktion" behandelt: die Abhängigkeit der objektiven Einheit jedes Dinges oder Phänomens vom vereinheitlichenden Bewußtsein oder der transzendentalen Apperzeption.

Dies beiseite gesetzt, werfen wir abschließend noch einen Blick auf Brentanos Begriff des Phänomens. Und zwar deshalb, weil sich hier eine entscheidende Wendung bei ihm vollzogen hat: seine Wendung vom Phänomenalismus zum erkenntnistheoretischen Realismus. Von Anfang an allerdings wehrt sich Brentano dagegen, unsere Erkenntnis nur auf „Erscheinungen" zu begrenzen. Die Phänomene der inneren Wahrnehmung „sind wahr in sich selbst. Wie sie erscheinen — dafür bürgt die Evidenz, mit der sie wahrgenommen werden —, so sind sie auch in Wirklichkeit." Mit anderen Worten, es sind „Phänomene", die keine bloßen Erscheinungen, sondern zugleich dasjenige wirklich und an sich sind, als was sie erscheinen. Aber dieser Vorzug der psychischen Phänomene wird mit dem Nachteil erkauft, daß alle anderen, nicht-psychischen Phänomene „bloße" Phänomene sind. „Die Phänomene des Lichtes, des Schalles, der Wärme, des Ortes und der örtlichen Bewegung", von denen die Naturwissenschaft handelt, „sind nicht Dinge, die wahrhaft und wirklich bestehen. Sie sind Zeichen von etwas Wirklichem, was durch seine Einwirkung ihre Vorstellung erzeugt. Aber sie sind deshalb kein entsprechendes Bild dieses Wirklichen, und geben von ihm nur in sehr unvollkommenem Sinne Kenntnis." Sie haben, wie es Brentano noch schärfer formuliert, nur eine intentionale Existenz, während den psychischen Phänomenen „außer der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zukommt".

Das ist also ein halber Realismus, nämlich ein Realismus der psychischen Wirklichkeit, und ein halber Idealismus, nämlich ein Idealismus der äußeren, physischen Wirklichkeit. Und diese Halbheiten ändert Brentano später durch Preisgabe der Lehre von der „mentalen Inexistenz" des Objekts. Phänomenalität hat ihm jetzt allein die Bedeutung, daß der Satz: etwas ist „als Vorstellung" nur besagen soll, es ist (existiert) ein „es Vorstellender", aber nicht mehr: es ist als Vorgestelltes „im Bewußtsein". Zum Verständnis dieser Wendung wäre freilich noch die Urteilslehre Brentanos heranzuziehen, die den radikalen Versuch enthält, alle Urteile in Existenzialurteile aufzulösen. Und auch die schon angedeutete Lehre von den Realen, derzufolge es nur Konkretes, Reales, Dingliches als Denkobjekt, — keine „Sachverhalte", „Objektive"[1], Allgemeinbegriffe (Universalien) oder „Ideen" gibt. Ist alles dies nicht real, sondern fiktiv, und ist das intendierte Reale zwar als Gegenstand unserer Akte Phänomen, aber nicht dem Bewußtsein immanent, — werden wir eine solche Auffassung eindeutig als erkenntnistheoretischen Realismus bezeichnen können, oder bleiben nicht hier noch genug Zweifel? Jedenfalls hat sich Brentano wie

[1] Vgl. hierzu S. 104.

gegen den Subjektivismus so mit fast größerer Entschiedenheit auch gegen die „Ultra-Realisten" gewandt. Und alles zusammen genommen, kann es nicht merkwürdig erscheinen, wenn Brentanos Wendung vom halben Realismus zum ganzen selbst nur eine halbe, keine ganze Wendung ist, — nicht anders als diejenige mancher Vertreter des kritischen Subjektivismus zum sog. „transzendentalen Realismus". Ist doch die Problemlage der Brentanoschen Philosophie wenigstens darin eindeutig, daß sie innerhalb der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts verbleibt und sich von der anderer Erkenntnistheoretiker nur durch ihren objektivistischen Einsatz unterscheidet.

Alexius Meinong

Unter Brentanos Schülern ist A. Meinong (1853—1921) der selbständigste und, eine Zeitlang wenigstens, erfolgreichste. Aber nicht bloß inhaltlich, auch dem Charakter nach ist sein Philosophieren ein anderes. Sein Wirken fällt in eine Zeit steigender Verwissenschaftlichung und schärferer Trennung der Einzelwissenschaften. Brentanos „Psychologie" ist ein philosophisches Werk; Meinong, der 1893 das erste Institut für Experimentalpsychologie in Österreich gegründet (als Professor in Graz), eine Unzahl psychologischer Monographien geschrieben und eine Generation von Fachpsychologen ausgebildet hat, weiß zwischen philosophischer Problematik und psychologischer Forschung sauber zu unterscheiden. Eine „Psychologie" hat er gar nicht erst verfaßt, und seine „Gegenstandstheorie" weiß sich so frei von psychologischen Aspirationen, daß der damals in Umlauf gekommene, gegen die Verquickung von Erkenntnistheorie und Psychologie gerichtete Vorwurf des „Psychologismus" auch von ihm erhoben wird. Brentanos deskriptive Psychologie zerfällt bei Meinong in eine (apriorische) Wissenschaft von den Phänomenen als Gegenständen und eine (empirische) Wissenschaft von den seelischen Erlebnissen als Inhalten, — „Gegenstand" und „Inhalt" aber zu verwechseln, sei „psychologistisch", und diese Verwechslung sei der Fehler Brentanos.

Brentano beginnt mit Aristoteles, Meinong mit Hume (Hume-Studien 1877—1882). Weiter ist er in der Philosophiegeschichte nicht zurückgegangen. Er weiß nicht — was erst 1910 H. Pichler, Schüler von ihm und Windelband, entdeckt[1] —, daß zwischen der Gegenstandstheorie und der alten Wolffschen Ontologie sachliche

[1] Vgl. dazu weiter unten S. 392 ff.

Übereinstimmungen bestehen; er glaubt, letztere habe es nur mit dem Existierenden, Wirklichen zu tun, nicht auch — wie die Gegenstandstheorie — mit dem Nichtwirklichen; während Wolffs Ontologie scientia possibilium, Wissenschaft von den möglichen Gegenständen ist. Dafür hat er engere Beziehungen zu Kant.

„Die aus dem Gymnasium mitgebrachten philosophischen Interessen" — schreibt er in seiner Selbstdarstellung — „waren in den ersten Universitätsjahren ziemlich in den Hintergrund getreten und kamen erst auf den ganz äußerlichen Anlaß hin wieder zur Geltung, der in dem Offizium des philosophischen ‚Nebenrigorosums' lag. Zum Vorbereitungsstoff hatte ich in unbefangenster Unkenntnis der Schwierigkeiten Kants Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft gewählt. Ich versuchte der Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, ohne fachmännische oder auch nur literarische Hilfe durchaus autodidaktisch gerecht zu werden. Und die Ergebnisse meiner mit heißestem Radikalismus an Kant geübten Kritik werden wohl primitiv genug gewesen sein. Aber ohne es zu ahnen, habe ich durch dieses nichts weniger als mühelose Studium meine Lebensarbeit begonnen."

Das war noch vor seiner Bekanntschaft mit Brentano, dessen Förderung er seit 1875 erfuhr und mit dem er sich später veruneinigte, — von dem er aber, zurückblickend, mit fast überschwänglichen Worten sagt: „Vor dem Auge meiner Erinnerung steht als unverlierbarer Besitz, wie einst, die Lichtgestalt meines verehrten Lehrers in durchgeistigter Schönheit, übergoldet durch den Sonnenglanz seiner und meiner Jugend." In der österreichischen Schule war die Kantabneigung traditionell; mit Meinongs Einbeziehung gewisser Positionen des Kantischen „Apriorismus" in die Gegenstandstheorie — und das eben ist seine Abweichung von Brentano — ändert sich das Verhältnis des Objektivismus zur kritischen Philosophie: bei Meinong und seinen Schülern (insbesondere A. Höfler, der die dicken Lehrbücher zur Logik und Psychologie verfaßt hat, die Meinong schuldig geblieben ist) tritt auch terminologisch die „Erkenntnistheorie" als Einzelwissenschaft auf, wenn sie auch der „Gegenstandstheorie" nicht über-, sondern untergeordnet wird.

Meinong ist also ein wichtiges Glied in der Entwicklung des erkenntnistheoretischen Objektivismus. Hat seine Philosophie im Einzelnen nur historisches Interesse, so ist doch diese Wendung von unmittelbarer Bedeutung für die Gegenwartsphilosophie; zumal sie sich mit einer anderen verbindet, die sachlich freilich das Gegenteil davon zu sein scheint: mit der auch für die Phänomenologie entscheidenden Wiederanknüpfung an Bolzano. Brentano schätzte nur Bolzanos „Paradoxien des Unendlichen" (1851), — den Platonismus der „Wissenschaftslehre"

Bolzanos lehnte er ab. Bei Meinong aber wird gerade die Lehre Bolzanos von den „Wahrheiten an sich“ wieder aktuell.

Das wird sich sogleich zeigen. Zunächst setzt die Gegenstandstheorie Meinongs genau dort ein, wo auch die deskriptive Psychologie Brentanos einsetzt: beim Intentionalitätsprinzip. „Daß man nicht erkennen kann, ohne etwas zu erkennen, allgemeiner: daß man nicht urteilen, ja auch nicht vorstellen kann, ohne über etwas zu urteilen, etwas vorzustellen, gehört zum Selbstverständlichsten, das bereits eine ganz elementare Betrachtung dieser Erlebnisse ergibt.“ An diese Selbstverständlichkeit schließt sich, für Meinong bezeichnend, die Frage: „Wem denn eigentlich die wissenschaftliche Bearbeitung derartiger Gegenstände als solcher (also alles des ‚etwas‘, über das geurteilt usw. wird) obliegt.“

Bezeichnend, weil Meinongs Gegenstandstheorie, ganz anders als Brentanos deskriptive Psychologie, wesentlich aus klassifikatorischen bzw. wissenschaftstheoretischen Absichten entspringt, und darin ganz ein Kind ihrer Zeit ist. Um 1900, als Meinong sie begründete (Über Gegenstände höherer Ordnung 1899; Über Gegenstandstheorie 1904; Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften 1907), war die Zeit der anthropologischen Gärung, in der Brentanos Psychologie entstand, vorbei; der „Mensch“ war aufgeteilt und eingeordnet. Wenn Brentano die „Phänomene“ in physische und psychische einteilt und die letzteren wieder nach den Akten klassifiziert, so hätte er sehr gut den Oberbegriff einer allgemeinen Lehre von den Phänomenen (Phänomeno-logie) bzw. von den Objekten oder Gegenständen überhaupt (Gegenstandslehre) bilden können. Dafür aber eine besondere „Wissenschaft“ zu bemühen, und sich zu fragen, „wem“ denn die Bearbeitung dieser Wissenschaft obliegt, wäre ihm müßig erschienen.

Eine solche Wissenschaft wäre ein „Sammelbegriff“ und ist es auch bei Meinong. Wo er die „neue philosophische Disziplin“ beschreibt, kommt er über Leerheiten und Verneinungen nicht hinaus. Die Gegenstandstheorie ist nicht Psychologie, nicht Logik, nicht Erkenntnistheorie, nicht Metaphysik. Sie hat die doppelte Aufgabe „einerseits Wissenschaft von allergrößter Allgemeinheit bzw. Umfänglichkeit“ zu sein, „andererseits an die Stelle sämtlicher einschlägiger Spezialwissenschaften zu treten, denen eine Sonderbehandlung bisher nicht zuteil geworden ist“. Also auch für mögliche Spezialwissenschaften will sie Vorsorge treffen; gibt es doch genug „Gegenstände“, die ihre Fachleute noch nicht gefunden haben.

Aber was will sie vom grünen Tisch über „Gegenstände“ aussagen, die wissenschaftlich heimatlos sind? Sehr einfach: gerade so viel wie

sich über Gegenstände „als solche", über Gegenstandsstruktur und Gegenständlichkeit im Allgemeinen aussagen läßt. Sie sagt nichts aus über Wirklichkeit und Dasein bestimmter Gegenstände, sondern sie „bearbeitet ihre Gegenstände ohne Einschränkung namentlich auf den besonderen Fall ihres Daseins, so daß sie in diesem Sinne als daseinsfrei bezeichnet werden kann".

Hier beginnt nun alles dies: der Gegensatz zu Brentano, für den nur Reales Objekt des Denkens ist, die Verwandtschaft mit Bolzano, für den die „Wahrheiten" daseinsfreie Ansichbestände sind, die Annäherung an Kant, dessen „synthetische Urteile a priori" Wahrheiten enthalten, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind. Freilich beginnen hier auch die großen Schwierigkeiten des Meinongschen Lehrbegriffs, und um das Verhältnis seines Apriorismus zu demjenigen Kants gleich richtig zu stellen, ist zu beachten, daß Meinong den „apriorischen Urteilen" gegenständliche Begründung, Evidenz und Nichtexistenz zuschreibt, — Bestimmungen, die offenbar in der Linie einer Verbindung von Kant und Brentano liegen, aber gewiß nicht rein Kantisch sind.

Lassen wir jedoch die Schwierigkeiten und begnügen wir uns mit dem Einfachen. Das sind zwei Unterscheidungen, mit denen die Gegenstandstheorie beginnt, und von denen sich die eine auf den Objektbegriff, die andere auf den Seinsbegriff bezieht. Meinong trennt das Objekt als den Gegenstand der Vorstellung vom Objektiv als dem Gegenstand des Urteils. „Ist die Vorstellung eines ‚brennbaren Steins' dasselbe wie das Urteil ‚es gibt brennbare Steine'?" Keineswegs. Das Urteil „es gibt brennbare Steine" ist eine Erkenntnis, und was in ihr erkannt wird, ist nicht der Gegenstand „brennbare Steine", sondern die Tatsache, daß es solche Steine gibt. Allerdings wird „über das Objekt ‚brennbarer Stein' geurteilt. Aber", sagt Meinong, „dasjenige, worüber geurteilt wird, ist ein anderes als dasjenige, was geurteilt wird. Urteilen wir über Objekte, so sind nicht diese der eigentliche Gegenstand unseres Urteils, sondern ‚etwas Objektartiges', — das Objektiv." Wie das Objekt vorstellend, so wird nach Meinong das Objektiv urteilend „erfaßt".

Man sieht unschwer, daß diese Umbildung der Urteilslehre Brentanos, für den das Urteil nichts als Anerkennung der Existenz des vorgestellten Gegenstandes (und jedes Urteil ein solches „Existenzialurteil") ist, in der Linie eines entschiedenen Objektivismus liegt. Sehen wir näher zu, was in der Vergegenständlichung des Urteilsinhaltes zum „Objektiv" steckt, so ergibt sich sogleich die zweite Unterscheidung, die Meinong vornimmt. „Es unterliegt", so meint er, „keinem Zweifel: was Gegenstand des Erkennens sein soll, muß darum noch keineswegs

existieren." Die Existenz des „brennbaren Steines" ist ein Objektiv; denn sie ist das im Urteil Anerkannte bzw. Erfaßte. Aber hat es einen Sinn, diesem Objektiv selbst Existenz zuzuschreiben? Offenbar nicht. Objektive haben ein Sein von anderer Art als konkretes Sein. Nach Brentano haben sie ein bloß fingiertes Sein, nach Meinong ein daseinsfreies Sein, das selbst wieder Gegenstand der Erkenntnis werden kann, — wogegen sich Brentano sehr energisch wandte.

Sind wir erst einmal auf diesem Wege, vom Dasein anderes Sein nicht nur zu unterscheiden, sondern auch als selbständigen Erkenntnisgegenstand abzutrennen, so muß auch die traditionelle Unterscheidung von Dasein und Sosein (Existenz und Essenz) aus ihrer aristotelischen Form in die platonische verwandelt werden. Diese Umwandlung hatte in der Brentanoschule schon E. Mally vorgenommen, indem er (1903) das Prinzip der „Unabhängigkeit des Soseins vom Sein" formulierte. Meinong geht darin noch weiter. Diesem Prinzip sollen nicht bloß Gegenstände unterstehen, „die eben faktisch nicht existieren", — es soll auch von Gegenständen gelten, „die nicht existieren können, weil sie unmöglich sind". Der goldene Berg „ist" von Gold; der viereckige Kreis „ist" viereckig und rund.

Obwohl die Gegenstandstheorie nüchtern genug ist, diese „unmöglichen" Gegenstände dahingestellt sein zu lassen, kommt sie doch hier an einen gefährlichen Punkt. Ist sie der alten Ontologie (die eine „essentielle" Ontologie oder Kategorienlehre war) darin verwandt, daß sie von solchen Wesenserkenntnissen ausgeht, die Leibniz „Vernunftwahrheiten" nannte („was aus der Natur eines Gegenstandes erkannt werden kann, das gehört in die Gegenstandstheorie"), daß sie das „Vorurteil des Wirklichen" zugunsten des Möglichen überwinden und einen „Apriorismus" vertreten will, der sowohl durch die Hervorhebung der Urteilsevidenz apriorischer Einsichten als auch durch die Beziehung auf das Ganze (System) aller Gegenstände ein Rationalismus ist, so wird sie ihre eigenen systematischen Voraussetzungen preisgeben, wenn sie sagt: daß „das Denken grundsätzlich auch das Unmögliche in seine Sphäre einbegreift".

Für uns freilich ist diese Forderung um so lehrreicher, als sie gewissermaßen den Objektivismus auf seinem Gipfel zeigt. Die Objekte, sagt Meinong, „sind so beschaffen, daß ihre Natur ihnen entweder gestattet, zu existieren und wahrgenommen zu werden, oder daß sie ihnen das verbietet". Da aber auch das Rationale nur vom Gegenstand aus bestimmt wird, und der Satz des Widerspruches, der „von niemandem anders als auf Wirklichkeit und Mögliches bezogen wird", seine unumschränkte Geltung verliert, wenn wir „unmögliche Gegenstände" einführen, so würde die „Natur" den Objekten sogar noch mehr ge-

statten: entweder denkmöglich zu sein oder nicht. Und darin zeigt sich das mindestens ebenso Lehrreiche, daß der Objektivismus, extrem gefaßt, notwendigerweise in den Subjektivismus umschlägt. Das einzige, was wir sinnvoll und „gegenständlich" über unmögliche Gegenstände aussagen können, sind ja Aussagen über das vorstellende oder denkende Subjekt. Dieses bringt Prädikate zusammen, die den Schein einer besonderen Gegenständlichkeit zur Folge haben. „Möglich" sind die „unmöglichen Gegenstände" als Gegenstände oder gar als eine Klasse von Gegenständen nur, weil das Subjekt die „Möglichkeit" hat, zu irren oder sich zu widersprechen.

Für Meinong sind Objekte und Objektive nur zwei Gegenstandsklassen. Es gibt noch andere: Dignitative und Desiderative, d. h. Gegenstände des Fühlens und Begehrens. Zu dieser Erweiterung der Gegenstandstheorie kommt er durch seine Psychologie, die der Zeit entsprechend noch analytische (Elementen-) Psychologie ist, obwohl sie den Keim der sog. „Gestaltpsychologie" der Gegenwart enthält (die in Meinongs und Stumpfs Schulen ausgebildet wurde), und die eben vier Hauptklassen von „Elementarerlebnissen" kennt: Vorstellen, Denken, Fühlen, Begehren. Trennt Meinong Fühlen und Begehren, die bei Brentano zusammenfielen, so will er andererseits die „Denkerlebnisse" nicht auf die Urteile beschränken, sondern ihnen noch die Annahmen hinzufügen als eine Art Zwischenglied von Vorstellungen und Urteilen.

Mit seiner Schrift „Über Annahmen" (1902), die unter seinen Arbeiten die bedeutendste ist, schließt Meinong in gewissem Sinne eine Diskussion ab, an der sich damals die Vertreter aller erkenntnistheoretischen Schulen beteiligten: die Diskussion über Begriff und Bedeutung der Fiktionen für das Erkennen. Avenarius, Mach, Brentano u. a. haben sich dieses Begriffes bedient, zumeist in polemischer, aber auch in systematischer Absicht. Und noch 1911 hat H. Vaihinger seine „Philosophie des Als Ob", auf den Begriff der Fiktion gegründet.

Meinongs Verdienst ist es, dieser „Fiktion" psychologische Bürgerrechte gegeben zu haben. Die Fiktion ist Annahme. Und die Annahmen werden von Meinong als „Urteile ohne Überzeugung", sozusagen spielerische intellektuelle Verhaltungen, nicht bloß sorgfältig analysiert und nach der ihnen eigentümlichen mittelbaren Evidenz (einer Evidenz „im Hinblick auf ...") charakterisiert, sondern auch in ihrer großen Bedeutung für den Erkenntnisprozeß beschrieben. Es würde zu weit führen, den Anteil der „Annahmen" einerseits an der sog. Hypothese, den hypothetischen Urteilen und Schlüssen, andererseits an der primären Urteilsbildung, der Objekterfassung in Objektiven, wiederzugeben. Was dagegen zu einer abschließenden Würdigung der Meinongschen

Gegenstandstheorie selbst gehört, ist die systematische Bedeutung, welche die „Annahme" für ihren eigenen Aufbau besitzt.

Da alles gegenständliche Vorstellen „von affirmativen Annahmen begleitet" ist, — liegt es nicht nahe, „den Gedanken der Gegenständlichkeit statt auf das Urteil auf die Annahme zu bauen"? In der Tat ist dieser Gedanke der Grundgedanke der Gegenstandstheorie, und ihre „Einklammerung" der Wirklichkeit, die der Urteilsenthaltung (epoché) der späteren Phänomenologie durchaus vergleichbar ist, hat ihre Voraussetzungen eben in jenem seelischen Bezirk des Annehmens, in dem die Seele frei ist vom Zwang der Wirklichkeit, und mit ihren eigenen Vorstellungen spielt. Wenn Meinong ausdrücklich betont, daß bei der „Annahme" von irgendeiner Art Transzendenz, also von einem Überschreiten des Bewußtseins, nicht die Rede sein kann, „Gegenstand wie Objektiv" hier vielmehr „unausweichlich immanent" sind, — ist nicht auch das ein Fingerzeig dafür, daß die Wahrheit dieses „Objektivismus" das Subjekt, und die Gegenstandstheorie eine verkappte Immanenzphilosophie ist?

Carl Stumpf

Carl Stumpfs Wirksamkeit, die sich über eine Zeit von nahezu 70 Jahren erstreckt: von 1869, dem Erscheinungsjahr seiner Dissertation (über das Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten) bis zu seinem Tode 1936 (das Hauptwerk, die „Erkenntnislehre", wurde erst 1939/40 von seinem Sohne veröffentlicht), gehört so sehr der Geschichte fachwissenschaftlicher Forschung an, daß es schwer, wenn nicht unmöglich scheint, in einer Philosophiegeschichte ein einigermaßen treues Bild von diesem Manne zu geben. Seine große Leistung ist die „Tonpsychologie" (I 1883, II 1890), der zahllose kleinere Arbeiten über phonetische, akustische, musikwissenschaftliche und ästhetische Fragen folgten. Und er ist da nicht bloß Theoretiker: mit 7 Jahren lernt er Geige spielen, mit 10 Jahren beginnt er zu komponieren. Der Einzelforschung, den exakten Wissenschaften, dem Experiment ist er hingegeben; daß die wahre philosophische Methode nur die naturwissenschaftliche sei, — diese These Brentanos „war und blieb mir ein Leitstern". So studiert er Chemie, Mathematik, Physik (bei Kohlrausch) und habilitiert sich (1870) in Göttingen mit einer Schrift über die mathematischen Axiome; so wird er Experimentalpsychologe: es ist ihm eine Art Trost, „von den Theorien wieder zur Beobachtung,

vom Schreibtisch zum Laboratorium überzugehen". Er arbeitet über den „psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" (1873), über Kinder-, Sprach-, Völker-, Tierpsychologie. Er gründet das Berliner psychologische Institut und schafft (während des Weltkrieges) das berühmte, hernach an die Hochschule für Musik übergegangene Phonogrammarchiv. In der Psychologie ist er der einzige, der sich mit Wilhelm Wundt messen kann. Auf ihn geht die „Gestaltpsychologie" (Wertheimer, Koffka, Köhler) zurück, deren Übertreibungen er dann allerdings energisch abweist. Aus Wundts Psychologie entsteht die „Ganzheitspsychologie" (F. Krueger).

Darüber wäre in einer Geschichte der Psychologie viel zu berichten. Aber Stumpf, der so ganz im Getriebe der Fachwissenschaft zu stehen scheint, hat doch unmittelbare Beziehungen zur Philosophie. Schon durch seinen Bildungsgang. Er ist Süddeutscher (1848 in Wiesentheid, Unterfranken, geboren) und Katholik. 1869 tritt er ins Würzburger Priesterseminar. Wie Brentano — und nach eigenem Geständnis, unter seinem Einfluß — zieht er jedoch noch vor Empfang der Weihen „das schwarze Gewand aus"; in hohem Alter (1921) entschließt er sich, aus der Kirche selber auszutreten. In Würzburg wird er von Brentanos Persönlichkeit ergriffen; in Göttingen lernt er Hermann Lotze kennen, — über beide hat er sich auch biographisch geäußert. Größer freilich als Lotzes Einfluß ist derjenige Brentanos. Und wenn sich Stumpf zuletzt an nahezu allen entscheidenden Punkten von Brentano entfernt hat, so hebt er doch hervor, daß seine „Anschauungen in weitestem Umfang auf den durch Brentano empfangenen Anregungen beruhen".

Es scheint wohl, als ob sich der Psychologe von höheren philosophischen Aufgaben wider Willen hat abziehen lassen. Er klagt darüber, durch seine akustischen und musikpsychologischen Untersuchungen so viel von seiner Lebenszeit verloren zu haben. Dennoch sei ihm die Philosophie „Herrin im Hause" geblieben. Nicht zuletzt war es sein schneller und glänzender Aufstieg im wilhelminischen Deutschland: die Berufung nach Prag 1879, nach Halle 1884, nach München 1889, nach Berlin 1894, und der damit zusammenhängende ebenso intensive wie schnell wechselnde organisatorische Aufgabenbereich, der ihm die rechte philosophische Muße vorenthielt.

So sind es in diesen früheren Jahren nur gelegentliche Beiträge, die er der reinen Philosophie gewidmet hat, zumeist Akademieabhandlungen (er gehörte der Münchener und Berliner Akademie an): über Psychologie und Erkenntnistheorie (1891), über Erscheinungen und psychische Funktionen (1900), zur Einteilung der Wissenschaften (1906) u. a. Sie ergeben kein geschlossenes Bild seines Denkens, entwickeln nur thematische Ansätze, die in der damaligen Literatur auf-

genommen und erörtert wurden, — mehr als sie es der Sache nach verdienen. Denn sie sind weder grundsätzlich noch umfassend genug, um ihm zu Lebzeiten den Platz eines selbständigen Systematikers zu sichern. Erst im Ganzen seiner „Erkenntnislehre" erhalten sie systematische Bedeutung.

Besonnenheit, Abneigung gegen die Extreme, gesunder Tatsachensinn, gründliche Kenntnis, klare Darstellung, dabei eine kräftige Dosis Humor sind die Eigenschaften dieses Denkers, der seine beste Kraft in Vorlesungen verausgabt hat. Spröde gegen alle „letzten" Formulierungen von der Art eines „Entweder-Oder", „Als Ob", „Sowohl als auch", „Gewissermaßen", „Nichtsdestoweniger", sagt er ironisch, man könnte wohl konstatieren: die Atome seien die einfachsten Körper, „nichtsdestoweniger" seien sie teilbar; Gott ist gut und die Welt seine Schöpfung, „nichtsdestoweniger" herrschen Mord und Totschlag; das Weltgeschehen sei streng determiniert, „nichtsdestoweniger" gebe es Willensfreiheit usw. Da kommt das Lotzesche „Gott weiß es besser" bei ihm zum Durchbruch. Freilich hat er gegen Lotzes überformte Darstellung berechtigte Bedenken. In den Grundfragen der Philosophie gehe es ohne Pedanterie nicht ab; „da hilft nur die größte Genauigkeit, da schadet jede Stilblüte".

Diese liebenswürdigen Züge, die so wenig mit Brentanos Schroffheit gemeinsam haben, verbinden sich in seiner Philosophie zu einem Bilde, das sie der common-sense-Lehre, der Philosophie des gesunden Menschenverstandes verwandt macht. „Praktische Erkenntnistheorie", d. i. Psychologie des Erkennens, an Stelle von purer Konstruktion, ist seine Forderung. Und launig vergleicht er einmal den „reinen" Erkenntnistheoretiker einem „Luftschiffer, dessen ganze Kunst darin bestände, immerfort Ballast auszuwerfen, und schließlich selbst hinauszuspringen".

Daß er die Psychologie verteidigt, besonders auch gegen die Anmaßungen der „reinen" Phänomenologie (Husserls) — dieser „Phänomenologie ohne Phänomene", die „mit einem allzu spitzen Instrument in hartes Gestein" bohrt und dabei nur das Instrument verdirbt, die „Bilder an Stelle des Brotes" gibt und als neue ars magna „der Dinge Kern und Samen" mit „einem Schlage zu erschauen verheißt" —, ist selbstverständlich, bedeutet aber nicht, daß hier nur die Rechte einer bewährten Einzelwissenschaft gegen die Anmaßungen der Spekulation verteidigt werden. Stumpf müßte nicht der Philosoph sein, der er war, er müßte nicht von Brentanos „deskriptiver" Psychologie hergekommen sein, um nicht zu wissen, daß „Psychologie" einen Inbegriff rein philosophischer Probleme in sich faßt. So setzt er von Anfang an Psychologie, Logik, Erkenntnistheorie in einen Zusammenhang, der der

Psychologie nichts weniger als den „Ursprung der Begriffe“, die Genesis der Erkenntnis, überantwortet: „Die Psychologie hat zu zeigen, was die ‚Wirklichkeit‘ des Empfundenen für das gewöhnliche Bewußtsein bedeutet, und wie es dazu kommt, in dem Wirklichen jene ursprünglich sicherlich nicht vorhandene Grenzlinie zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ zu ziehen.“ Auch gilt ihm die Psychologie nicht als Natur-, sondern als Geisteswissenschaft.

Solche Distinktionen erscheinen uns heute belanglos. Das gilt auch von Stumpfs Klassifikation der Wissenschaften (1906), in der nur die Aufstellung „neutraler“ Wissenschaften: Phänomenologie (Erscheinungslehre, in einem noch zu bestimmenden, von Husserls „reiner“ Phänomenologie unterschiedenen Sinne), Eidologie (Gebildelehre), Logologie (allgemeine Verhältnislehre) und Metaphysik (als Wissenschaft von den „gemeinschaftlichen Gesetzen“ und dem „einheitlichen Zusammenhang aller dieser vorher unterschiedenen Gegenstände“) von Interesse ist. Nämlich deswegen, weil hier eine Gemeinsamkeit mit Meinong sichtbar wird, die sich bis zur Definition der Philosophie als Gegenstandstheorie, „Wissenschaft der allgemeinsten Gegenstände“ („Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen des Psychischen und denen des Wirklichen überhaupt“) erstreckt.

In der Tat ist Stumpf wie Meinong Objektivist. Nicht freilich von gleicher Starrheit; natürlich denkt er nicht daran, seinen Objektivismus zu Angriffen auf die Psychologie bzw. den Psychologismus zu benutzen; er denkt allerdings auch nicht daran, der introspektiven Psychologie die leisesten Konzessionen zu machen: der Ichgedanke „hat nichts mit dem allgemeinen Gegenstandsbegriffe zu tun; er ist nicht etwa das notwendige Korrelat dazu, sondern selbst nur eine besondere Form davon“.

Während die Gegenstandstheorie Meinongs die Unterscheidung von „Gegenstand“ und „Inhalt“ zugrundelegt, geht Stumpf aus von der Unterscheidung zwischen „Erscheinungen“ und „Funktionen“. Erscheinungen sind sowohl Sinnesempfindungen als auch Gedächtnisbilder (bloße „Vorstellungen“). Funktionen sind Akte („Notiznehmen“, Empfinden, Vorstellen usw.) bzw. Zustände oder Erlebnisse. Zu dieser Unterscheidung führt die Analyse des „unmittelbar Gegebenen“, das keineswegs — ein für den Objektivismus charakteristischer, besonders bei Rehmke herausgearbeiteter Zug — das Merkmal des Vorgestellt- oder Gedachtwerden-müssens (esse = percipi) in sich tragen soll. Vielmehr: nach Maßgabe der „Realität“ des Gegebenen sind die Erscheinungen real als Inhalte, auf die sich die Funktionen beziehen, und die Funktionen sind real als „Funktionen, die sich an Erscheinungen betätigen“.

Geht so weit im allgemeinen der philosophische Fonds der früheren Arbeiten — und das ist nicht viel, jedenfalls für eine Grundlegung der Philosophie weniger als ein Minimum an Voraussetzungen —, so enthält das nachgelassene Werk, dessen Plan Stumpf im achtzigsten Lebensjahre faßte (1927), nicht nur eine Fülle von grundlegenden Untersuchungen: zur Kategorienlehre, Axiomatik, Wahrnehmungslehre, Logik und Naturphilosophie, sondern auch eine beträchtliche Erweiterung des Grundansatzes. Und wenn man auch schwerlich behaupten kann, daß es nachhaltigere Wirkungen auf die Gegenwartsphilosophie ausüben wird — dazu steht es den heute entscheidenden Tendenzen viel zu fern —, so ist doch Stumpfs Stellung in der Geschichte der Philosophie damit allererst deutlich bestimmt.

Wie bei Brentano und Meinong, finden wir auch bei Stumpf einen Apriorismus des Empirischen, der mit Kants Apriorismus so wenig zu tun hat, wie er mit dem rationalistischen Aprioritätsbegriff zu tun haben soll. Allerdings meint Stumpf, daß „apriorische Erkenntnisse hilfreich für den Aufbau der Erfahrungserkenntnis" seien, und daß der „große Königsberger" darin recht behalten habe. Aber schon der Satz, daß sich Erkenntnisse a priori niemals auf Dinge (sondern „ausschließlich auf elementare Anschauungen") beziehen, oder daß — wie es früher hieß — kein Weg und keine Möglichkeit besteht, „Kategorien in einleuchtender Weise auf Erscheinungen anzuwenden" und die auch hier wieder (wie bei Brentano) sich findende Zurückweisung der Kantischen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, zeigt in Deutlichkeit die Kantfremdheit der österreichischen Schule.

Darauf braucht nicht näher eingegangen zu werden. Stumpfs „Erkenntnislehre" verfährt jedenfalls so, daß sie nach Klärung der Grundbegriffe: Ding, Ursächlichkeit, Gesetzlichkeit, Wahrheit, Wirklichkeit, Gleichheit und Zahl, die Axiomatik unmittelbarer Erkenntnis untersucht, — dabei universale (formale) und regionale (materiale) Axiome unterscheidend. An der Spitze der formalen Axiome steht der „Satz des Einschlusses" (AB ist A) als Grundsatz aller analytischen Urteile, dem die Sätze der Kontradiktion und Determination angereiht werden. Diese Sätze sind universal, weil sie für „beliebige Gegenstände" Geltung haben. Sie wären also für Gegenständlichkeit überhaupt konstitutiv. Trotzdem reserviert Stumpf den Ausdruck „gegenständliche" Axiome für besondere („regionale") Grundsätze, die sich auf (psychische) Erscheinungen oder Funktionen oder Gebilde beziehen. Es gibt also drei Gruppen solcher „gegenständlicher" Axiome: gemeinsam ist ihnen, daß sie es mit „Strukturverhältnissen" zu tun haben, und zwar mit Erscheinungs-, Funktions- und Gebildestrukturen (phänomenologische, psychologische, eidologische Axiome).

Problematik und Theorie gegenständlich axiomatischer Erkenntnis ist das eigentliche Anliegen dieser „Erkenntnislehre", und Stumpf ist sich seiner Verwandtschaft mit der Gegenstandstheorie (Meinongs) wohl bewußt. Aber auch die bestdurchgeführte gegenständliche Axiomatik bedarf der Erfahrung; sollen doch alle „regionalen" Axiome immer nur auf elementare Anschauungen, niemals auf Dinge als Merkmalskomplexe gehen. Die unmittelbare Erkenntnis wird sich also als unmittelbare Erfahrungserkenntnis — als Sinneswahrnehmung und innere Wahrnehmung durchzuführen haben. Gegenstandstheorie in Erkenntnispsychologie umzusetzen, ist das eigentliche Geschäft Stumpfscher „Erkenntnislehre".

Vielleicht genügt es, dabei auf die Behandlung des Realitätsproblems hinzuweisen. Sie findet sich allerdings erst in späteren Zusammenhängen („naturphilosophische Probleme", der zweiten Hälfte des zweiten Bandes), ist aber zum Verständnis des Ausgangspunktes schon deshalb unentbehrlich, weil sie diesen eindeutig als „erkenntnistheoretischen" (in der oben von uns entwickelten Bedeutung) kennzeichnet. Nicht das ist dabei wichtig, daß sich Stumpf in die Front der „erkenntnistheoretischen Realisten" (Volkelt, Külpe, Messer u. a.[1]) einreiht, wie er anderwärts die „induktive Metaphysik" seligen Angedenkens (E. v. Hartmann, Becher, Heymans u. a.) befürwortet, und einen „universalen Ordnungsfaktor", eine Art Weltseele, statuiert. Dagegen ist sein Versuch einer Widerlegung des Phänomenalismus von Bedeutung, weil er die Problematik des erkenntnistheoretischen Objektivismus selber betrifft.

„Gegeben" sind uns Phänomene und nur Phänomene. Über sie können wir nur hypothetisch hinausgelangen: wir „schließen" von den „Tatsachen" unserer Sinneserscheinungen auf die „Tatsache" einer realen Außenwelt. Wir dürfen und müssen so schließen, weil die Erfahrungsgesetzmäßigkeiten nicht von Phänomenen als solchen gelten, sondern erst zustande kommen, „indem man die Erscheinungen als Wirkungen transsubjektiver Vorgänge auffaßt, deren Ablauf und Koexistenz in den Naturgesetzen zum Ausdruck kommen". Die eigentliche Voraussetzung für diese „hypothetische" Widerlegung des Phänomenalismus bildet freilich die (Brentanosche) Lehre von der Evidenz der inneren Wahrnehmung, — die Behauptung, daß uns „die innere Wahrnehmung ihren Gegenstand, die wahrgenommenen eigenen augenblicklichen psychischen Funktionen, als unmittelbar einleuchtende Tatsache, und zwar als real" zeigt, „da ja der Begriff des Realen überhaupt gerade aus dieser Quelle stammt".

Nur finden sich hier Schwierigkeiten, die Stumpf nicht aufnimmt.

[1] Vgl. S. 168 ff.

Denn wenn Funktionen nur nach Maßgabe von Erscheinungen real, und Erkenntnisse „innerer Wahrnehmung“ trotz aller Evidenz bloß empirisch (a posteriori) sein sollen, — muß dann nicht auch die „Realität“ der inneren Wahrnehmung auf hypothetischen Füßen stehen? Oder muß nicht umgekehrt, wenn wir aus eigenem psychischem Leben als „Urphänomen“ (wie Stumpf fast mit Dilthey sagt) den Begriff des „Wirkens“ und damit den der „Wirklichkeit“ allererst gewinnen sollen, ein universaler Subjektivismus, eine Philosophie der Lebensimmanenz, die Hypothese transsubjektiver Realität der Außenwelt entbehrlich machen? So oder so, — man wird sich der Einsicht nicht verschließen können, daß Stumpfs Erkenntnislehre die „Realität“ der inneren Wahrnehmung zu billig, die der äußeren Wahrnehmung zu teuer erkauft, und daß er im Grunde über den „halben“ Realismus Brentanos auch nicht hinauskommt.

Johannes Rehmke

Meinongs Gegenstandstheorie rühmt sich ihrer „Vorzugsstellung“ als „Grundwissenschaft“. Alles Wissen hat mit Gegenständen zu tun; eine Wissenschaft vom „Gegenstande als solchem oder vom reinen Gegenstande“ ist also fundierend für alle besonderen Wissenschaften. Auch die Ontologie Christian Wolffs war eine „Grundwissenschaft“. Allerdings nicht in gleichem, nur in verwandtem Sinne: als Wissenschaft vom Möglichen, insofern es der Grund des Wirklichen ist. Und von Wolff führt die „grundwissenschaftliche“ Linie zurück zu Aristoteles' erster Philosophie, der sog. Metaphysik.

An der Gegenstandstheorie ist der Name Grundwissenschaft, dessen sich Meinong bedient, nicht haften geblieben. Er wurde okkupiert von einem Denker, der zwar mit der österreichischen Schule einiges gemeinsam hat, ihr aber nicht angehört, sondern ganz selbständig sein will und der Philosophie eine Revolution verspricht: von Johannes Rehmke (1848—1930). Ob diese Revolution stattgefunden hat, darüber sind die Meinungen geteilt. Die Schule behauptet es jedenfalls. Sie legt auch Wert darauf, daß „Rehmkes Werk so unableitbar geschichtslos dasteht“ *(F. K. Schumann).* Diese Traditionslosigkeit der „Grundwissenschaft“ — seit 1918 hat sie ein eigenes Organ gleichen Namens, herausgegeben von der im selben Jahr gegründeten Rehmke-Gesellschaft — darf uns nicht stören. Es ist ganz selbstverständlich, daß sie die wirklichen historischen Bindungen Rehmkes nicht aufhebt. Und

diese sind gegeben nicht bloß durch die Zeit, in der die Grundwissenschaft heranwuchs, und in der Rehmke wie Brentano den Ruf erhob: Nieder mit den Vorurteilen! sondern auch durch die Besonderheit des „vorurteilslosen“ Standpunktes der Grundwissenschaft, — eines Objektivismus, der sich zur Immanenzphilosophie verhält wie der Objektivismus Meinongs zur „deskriptiven Psychologie“ Brentanos.

Rehmke stammt aus Schleswig-Holstein und ist der Sohn eines Volksschullehrers. Er studierte Theologie; ein Theologe (der Hegelianer A. E. Biedermann 1819—1885) war es auch, der ihn für die Philosophie interessierte. Bei ihm promovierte er 1873 in Zürich mit einer Arbeit über E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten. Diese Bildungselemente mit dem väterlichen Erbteil vereinigend, wurde er Lehrer für Philosophie und evangelische Religion an der Kantonschule von St. Gallen, bis es ihm gelang, sich durch Zellers Vermittlung 1884 in Berlin zu habilitieren. Kurz darauf schon wurde er nach Greifswald berufen, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1922 lehrte. Gestorben ist er in Marburg.

Von philosophiegeschichtlichem Interesse ist an Rehmkes Entwicklung, der er selbst — wie allem Geschichtlichen — keine Bedeutung beimißt, vornehmlich sein Verhältnis zur Immanenzphilosophie. Die Versicherung der Schule, zwischen dieser und der Grundwissenschaft beständen keine inneren Beziehungen, ist genau so kindlich wie der Glaube, mit Rehmke sei alles, was sich „Erkenntnistheorie“ nannte, erledigt[1]. Nach Rehmkes Meinung ist es allerdings das unvermeidliche Schicksal der Erkenntnistheorie, „Selbstmord“ zu begehen: die Erkenntnistheorie ist als vermeintliche Grundwissenschaft — aber auch nur als solche, nicht als Erkenntnispsychologie — „abgetan“ und „abgelehnt“, weil die Gegensätze immanent-transzendent, Subjekt-Objekt, Erkennender-Außenwelt, keine „schlechthin fraglosen“ Ansätze bedeuten. Bis 1910 (dem Erscheinungsjahr der „Grundwissenschaft“) galt jedoch die abgetane „Erkenntnistheorie“ unserem Philosophen als „grundlegende Wissenschaft“, und seine Auffassung bezeichnete er damals als „erkenntnistheoretischen Monismus“.

Aus der erkenntnistheoretischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ist also Rehmke hervorgegangen, und wenn Schuppe sich ihn 1884 als Nachfolger in Greifswald wünschte, so wußte er, weshalb. Die damalige Lehre Rehmkes: „Erkenntnis haben, heißt das Seiende als Bewußt-Seiendes besitzen“, — lag sie nicht ganz in der Linie der Verbindung von Immanenzphilosophie und naivem Realismus, wie sie Schuppe erstrebte? Nimmt man hinzu, daß die spätere Grundwissen-

[1] Vgl. dazu unsere Ausführungen S. 70 f.

schaft nicht wie Pallas Athene aus dem Haupt des Zeus entspringt, sondern eine Weiterbildung eben jenes „Monismus" ist, daß ferner zur Struktur damaliger Erkenntnistheorie die objektivistische Gegenströmung, die wir im weiteren Sinne „Gegenstandstheorie" nannten, genau so gehört wie der Subjektivismus der Neukantianer und Immanenzphilosophen, so begreift sich leicht, daß die grundwissenschaftliche „Revolution" nichts anderes ist als der Sieg eines entschiedeneren Objektivismus über die subjektivistische Immanenzphilosophie in Rehmkes eigener Brust.

Allerdings spricht Rehmke nicht wie Meinong vom Gegenstande überhaupt, sondern vom G e g e b e n e n. Wenigstens geht die Grundwissenschaft vom „Gegebenen überhaupt" aus, — früher lehrte Rehmke fast im Sinne B r e n t a n o s, daß das „Objekt des Wissens" das „Seiende als Reales" ist. Aber dieses „Gegebene" ist nicht bloß darin objektivistisch bestimmt, daß es als Gegenstand der Erkenntnis bezeichnet wird; sondern mit aller Schärfe betont die Grundwissenschaft wieder und wieder, daß das Gegebene nicht vom Bewußtsein abhängig, keine Bewußtseinsfunktion, kein in notwendiger Relation zum Subjekt stehendes und dadurch mit ihm verbundenes Glied einer B e z i e h u n g — nämlich eben der Subjekt-Objekt-Beziehung — ist. Sein Objektivismus ist also radikal, so radikal, daß der Gegenstand nicht als bloßes Objekt, sondern als Ansichbestand, als u n a b h ä n g i g von aller „Gegenständlichkeit" gemeinter Gegenstand gefaßt wird. Dazu bedient sich Rehmke einer Bezeichnung, die der Erkenntnistheorie stets als Bezeichnung der S u b j e k t i v i t ä t des Gegenstandes gegolten hat: der Bezeichnung des „Gegebenen".

Das sind Schwierigkeiten, mit denen der Eingang in die Grundwissenschaft gepflastert ist. Sie häufen sich noch, wenn wir fragen, was das Gegebene ist. Fragen heißt, Gegebenes bestimmen: jede Frage setzt also schon Gegebenes voraus. Wir können gar nicht nach dem „Gegebenen überhaupt" fragen; dieses ist selbständige Voraussetzung. „Der Ansatz der Grundwissenschaft", sagt Rehmke, „muß völlig fraglos dastehen, d. h. es muß niemand an ihn überhaupt irgendwelche Fragen stellen können." Da aber andererseits alles Gegebene zu befragen, und es sinnlos ist, „schlechthin Unerkennbares" auch nur anzunehmen, so kann der Ausgangspunkt der Grundwissenschaft in seiner „Fraglosigkeit" nicht das Gegebene als solches, sondern nur das G e g e b e n s e i n des „Gegebenen" sein.

Die Grundwissenschaft bedient sich verschiedener Bezeichnungen, um ihren Ausgangspunkt als voraussetzungslosen zu kennzeichnen. Das Gegebene ist B e w u ß t s e i n s b e s i t z als Erkenntnis- oder Wissenschaftsgegenstand. „Das Wort Gegebenes habe ich zur Bezeichnung des

Bewußtseinsbesitzes als Gegenstandes der Wissenschaft gewählt, um mit diesem Worte schon nahezulegen, daß die Wissenschaft ihren Gegenstand nicht sich schaffe, und auch nicht auf die Suche gehe nach ihm, sondern ihn vorfindet als Besitz des fragenden Bewußtseins." In diesem Sinne nennt Rehmke das Gegebene auch das Gewußte schlechthin, das, was ein Bewußtsein „hat" als Gewußtes. Oder auch das Gehabte, das schlicht oder „beziehungslos" Gehabte. Und wenn jemand durch die Analogie von Besitz und Besitzer verführt, das Gehabte als dem Habenden zugehörig, das Gegebene als einem Subjekt Gegebenes (das dabei nicht mitgegeben ist), das Gewußte als Bewußtseinsinhalt des Wissenden auffassen möchte[1], so warnt ihn Rehmke: er müsse „peinlichst auf der Hut sein", ein „dem Bewußtsein Gehörendes" nicht unter der Hand in ein „zum Bewußtsein Gehöriges" zu verwandeln, und daraus, daß Gegebenes Bewußtseinsbesitz ist, folgern, daß es vom Bewußtsein abhängt. Wer solches behaupte, verfalle dem „Psychologismus", d. h. er stelle die „Grundwissenschaft" auf erkenntnispsychologische Voraussetzungen.

Gegebenes ist also Inbegriff alles dessen, was wir „bewußt" haben, — alles, was ohne bereits befragt, beurteilt, bestimmt zu sein, da ist, und zwar nicht notwendig an einem bestimmten Orte oder in einem besonderen Zusammenhange, sondern einfach „da" als ein Vorgefundenes, das erst erkannt werden soll. Gegebenes braucht nicht schon Wirkliches zu sein; auch Unwirkliches ist gegeben, wenn wir von ihm sprechen und bevor wir seine Unwirklichkeit erkannt haben. Gegeben ist ein Stück Papier genau so gut wie der Sinn der darauf geschriebenen Buchstaben oder mein sinnerfassendes Bewußtsein. Und alles Gegebene, auch wenn es sich z. B. als Allgemeines erweist, ist „ausnahmslos besonderes Gegebenes", d. h. es ist von anderem Gegebenen unterschieden.

Hierdurch sucht die Grundwissenschaft die Problematik ihres Anfanges zu verdecken. Sie möchte sich im „vorwissenschaftlichen Bewußtsein" ansiedeln, ohne sich der Forderung zu unterziehen, dieses in bestimmtem Sinne, sei es auch in dem des naiven Realismus, zu interpretieren. Sie will selbst bestimmen, was als Problem zu gelten hat und was nicht; sie übernimmt daher auch keine überlieferte Problematik. „Völlig herauszukommen aus dem Jahrmarktstrubel der Überlieferungen", ist ihr Bestreben. „Das Studium der Geschichte der Philosophie habe ich, dem Zuge der Zeit folgend, in umfassender Weise betrieben und besonders in Kants Philosophie mich gründlich umgesehen." „Aber", fügt Rehmke hinzu, „ich gestehe frei, daß ich mich mit keinem Philosophen der alten und der neuen Zeit habe befreunden kön-

[1] Der Name „Bewußtseinsbesitz" wird in der späteren Auflage der Grundwissenschaft (1929) nicht mehr verwendet.

nen, ... jeder ließ mir das trostlose Gefühl ‚auf dürrer Heide herumgeführt' zurück, nicht zum wenigsten Immanuel Kant mit seiner Transzendentalphilosophie."

Dieses wahrhaft klassische Bekenntnis wird noch bestätigt durch eine im Zeitalter der Einzelwissenschaften allerdings erstaunliche Beziehungslosigkeit zur eigentlichen Forschung. Ohne Fühlung mit der damals aufblühenden psychologischen Fachwissenschaft schreibt Rehmke eine fast 600 Seiten starke „Allgemeine Psychologie" (1894), in der schon die meisten Positionen der späteren Grundwissenschaft enthalten sind. Ohne Beziehung zur traditionellen Logik, zur mathematischen Logik oder zu anderen modernen logischen Bestrebungen veröffentlicht er 1918 eine „Logik oder Philosophie als Wissenslehre", von der seine Anhänger rühmen, daß in diesem kaum weniger umfangreichen Buche die Syllogistik gerade eine halbe Seite beansprucht. Auch die übrigen Schriften Rehmkes, unter ihnen eine Arbeit über das Bewußtsein (1910), ein Abriß der Psychologie (Die Seele des Menschen 1902), eine Untersuchung über die Willensfreiheit (1911), sind arm an Stoff, aber konsequent in der Befolgung des einmal eingeschlagenen Weges, und von einer durch keine Zweifel beunruhigten Selbstsicherheit. Eben hierauf beruht die suggestive Kraft seiner Schriften: es ist die Kunst Rehmkes, das Gesichtsfeld des Lesers durch seine eigene, wenig artikulierte Terminologie so einzuengen, daß er die Fesseln des Systems nicht mehr durchbrechen kann, und daß ihm aus einfachen, deutlichen Gedankenverbindungen jene „Klarheit" zurückstrahlt, die erweckt werden soll.

Was das System selbst betrifft, so erwächst es aus einigen Grundunterscheidungen, die sauber aneinandergereiht und miteinander verbunden werden. Das Gegebene ist entweder einzig oder allgemein, d. h. einmal oder mehrmals gegeben, immer aber Besonderes als von anderem Unterschiedenes. Unter den Wissenschaften beschäftigt sich die Geschichtswissenschaft mit Einzigem; die Allgemeinwissenschaften: Physik, Psychologie einerseits, Mathematik, Logik andererseits, beschäftigen sich mit Allgemeinem, jene als Allgemeinwissenschaften des Wirklichen, diese als Allgemeinwissenschaften des „Gehabten an sich". Die Grundwissenschaft aber beschäftigt sich mit dem „Allgemeinsten", d. h. demjenigen Allgemeinen, das kein Allgemeineres mehr „in sich hat" und das, wie Rehmke sagt, „das Grundlegende des Gegebenen überhaupt" bedeutet.

Das einzige oder einmalig Gegebene ist entweder Einzelwesen oder Einheit von Einzelwesen (Individuum-Kollektivum) und die letztere (die Kollektiveinheit) ist Wirkenseinheit, d. h. im Wirken gegründete Einheit, Wirkenszusammenhang. Die Lehre vom Wirkenszusammen-

hang macht sich bei Rehmke besonders in seiner streng dualistischen Anthropologie geltend: der Mensch ist kein Einzelwesen, sondern eine Wirkenseinheit von Seele und Körper. Das ist eine Errungenschaft, auf die in der Grundwissenschaft viel Nachdruck gelegt wird. Auch Rehmkes Analyse der Kausalität selbst gilt als Entdeckung, weil in ihr die Dreigliedrigkeit der Wirkenseinheit erkannt sei. Es sind drei „Augenblickseinheiten", nicht bloß zwei, die in jedem Falle von Kausalität „gegeben" sind: die gewöhnlich als Ursache bezeichnete, die als Wirkung bezeichnete, und die zugleich mit der sog. „Ursache" gegebene Augenblickseinheit des noch nicht veränderten Einzelwesens, das die Wirkung erleidet. Wenn das Holz nicht uneben wäre, im Augenblicke, wo der Tischler den Hobel ansetzt, wie könnte er es glätten? Nicht also der Hobel (als Ursache) und das geglättete Holz (als Wirkung), sondern auch die zugleich mit dem Einsetzen des Hobels gegebenen Unebenheiten des Holzes gehören zur Wirkenseinheit.

Aber lassen wir diese wichtige grundwissenschaftliche Erkenntnis, um uns noch einigen Unterscheidungen zuzuwenden, die zu den allgemeinsten Bestimmtheiten des „Gegebenen" gehören. Dieses ist entweder Dinggegebenes oder Nichtdingliches, — die Einzelwesen sind entweder Dinge oder Seelen; denn das „nicht dingliche" Einzelwesen ist eben die Seele. Gehören zum Dinge dreierlei Bestimmtheiten: Größe, Gestalt, Ort, deren jeweilige Einheit „Dingaugenblick" genannt wird, so gehören zur Seele drei andere, subjektive Bestimmtheiten: die gegenständliche (Wahrnehmen — Vorstellen), zuständliche (Lust — Unlust) und denkende Bestimmtheit (Unterscheiden — Vereinen); deren jeweilige Einheit wieder bezeichnet Rehmke als „Seelenaugenblick".

Während aber das Dinggegebene, der Körper, ein einfaches zusammengesetztes Einzelwesen ist, ist das Nichtdinglichgegebene, die Seele, ein einfaches nicht zusammengesetztes Einzelwesen: der „Seelenaugenblick" ist keine Wirkenseinheit, sondern eine — Subjektbestimmtheit. Und hier tritt nun das Bewußtsein auf, das nach Rehmke im Selbstbewußtsein Wissensgegenstand ist. Die Tatsache des Selbstbewußtseins, meint er, lehre einen jeden, daß das „Selbst" ein Einzelwesen ist, und niemand finde sich, „der nicht dieser Tatsache ... die Ehre geben und nicht sich selbst als Einzelwesen, d. h. als Einziges oder ... ‚Unikum' im Gegebenen überhaupt annehmen muß".

Die Lehre Rehmkes, daß das Wesen der Seele Bewußtsein und einfaches, unvergängliches (obzwar nicht unveränderliches) Einzelwesen ist, bringt deutlicher als alles Bisherige die theologischen Voraussetzungen seiner Philosophie zum Vorschein. Und zwar als eine gewisse Neigung zur Mystik, die sich gedanklich schon darin ausspricht,

daß Rehmke die Seele zwar als Einziges, zugleich aber auch als nicht-individualisiert bestimmt. „Die Redewendung ‚meine Seele' hat nur eine Bedeutung, sie fordert die Gleichung ‚ich = ein aus Leib und Seele bestehendes Einzelwesen' als notwendige Voraussetzung; denn welchen Sinn könnte es haben, wenn ich, diese besondere Seele, von ‚meiner Seele' redete." Obzwar es viele Seelen gibt, sind sie doch gleich in ihrem Seelesein oder ihrer Subjektbestimmtheit; die Ungleichheit geht zu Lasten des Körpers. Und ganz folgerichtig knüpft sich hier die Ethik Rehmkes an, der er zwar kein umfangreiches Werk, sondern nur zwei kurze Arbeiten (1920 und 1925) gewidmet hat, die aber in ihrer Lehre vom „stellvertretenden Handeln als Selbstzweck" mehr von den Impulsen seines Denkens verrät, als die meisten seiner logischen Zergliederungen. Die Ethik hat es mit der Nächstenliebe zu tun: nur das Handeln aus Liebe, nicht das Handeln aus Klugheit und aus Pflicht sind Gegenstand der Ethik. Aus Liebe handeln aber heißt selbstlos handeln, d. h. allen Egoismus hintansetzen, und stellvertretend handeln, d. h. sich an die „Stelle" desjenigen setzen, mit dem wir im tiefsten Grunde eins sind. Auch die Ethik freilich ist „Wissenschaft", — eigentlich religionsphilosophische oder metaphysische Erwägungen würden den Rahmen der „Grundwissenschaft" sprengen und finden sich daher in Rehmkes Werken nicht.

In Rehmkes Schule bemüht sich J. E. Heyde um eine, diese Ethik fundierende Wertphilosophie (Wert, eine philosophische Grundlegung 1926), die streng objektivistisch ist und zugleich an der Lehre von den Werten „an sich" (Wertabsolutismus) scharfe Kritik übt. Ein anderer Forscher gehört der älteren Generation und der Frühzeit der Grundwissenschaft an: D. Michaltschew (Philosophische Studien 1909). Von ihm kann man erfahren, daß die Herkunft der Grundwissenschaft aus der Immanenzphilosophie kein Märchen ist. Gilt ihm doch das Wirkliche „nur als Bewußtseiendes" begründbar, das Einzelwesen nicht als jenseits des Bewußtseins bestehend, und der Grund der Wirklichkeit selbst — als göttliches Bewußtsein.

II. KAPITEL

DER IDEALISMUS

Die deutsche idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts wurde in ihrem Ablauf bereits gekennzeichnet[1]. Sie ist eine geistige Bewegung von nicht nur allgemein kultureller, sondern durchaus völkisch-politischer Bedeutung, und trotz aller Esoterik keine bloß wissenschaftliche oder gar fachwissenschaftliche Angelegenheit. Sie entspringt aus dem kritischen Idealismus Kants, entwickelt sich bei Fichte und Schelling zu einer Identitätsphilosophie, die in der „Wissenschaftlehre" einen mehr subjektivistischen, in der „Naturphilosophie" einen mehr objektivistischen Charakter hat, in beiden Fällen aber eine Philosophie des Absoluten sein will. Als solche wird sie bei Hegel methodisch und systematisch zum Abschluß gebracht: der absolute Idealismus, die Philosophie des absoluten Geistes, ist der Höhepunkt der idealistischen Bewegung. Aber zugleich ihr Wendepunkt und der Beginn ihres Niedergangs.

Wir haben anzudeuten versucht, daß die Krisis der Hegelschen Philosophie politisch bedingt ist. Und daß der sog. Zusammenbruch des Hegelschen Systems im zweiten Drittel des Jahrhunderts die geschichtliche Stellung dieses Systems, nicht seinen spekulativen Gehalt betrifft. Auch der letztere war freilich nicht von Dauer. Aber er verändert sich allmählich, während die bindende Kraft des Systems plötzlich aufhört: die Idee entläßt die Wirklichkeit wieder aus sich, es tut sich ein Abgrund auf zwischen Begriff und Realität; die Macht des Geistes wird zur Ohnmacht vor den politischen Forderungen des Augenblicks. Die Philosophie verliert ihre beherrschende Stellung im Geistesleben des Volkes; und in ihr selbst vollzieht sich jener Strukturwandel, der zur Errichtung einer selbständigen „Erkenntnistheorie" führt.

Als solche Gedankenbewegung ist der Idealismus in dieser Zeit nicht aufgehoben. Wir haben auch das hervorgehoben: daß das spekulative Denken nach Hegels Tode seinen Einfluß auf die Universitätsphilosophie weiterhin geltend macht, daß insbesondere die Grundprobleme des Hegelianismus in der theistisch-personalistischen Metaphysik des Spätidealismus eine Fortbildung erhalten. Diese Weiterbildung des spekulativen Idealismus in der Restaurationsphilosophie, im Spiritualis-

[1] Siehe S. 30 ff. und 49 ff.

mus und Anthropologismus der abklingenden Biedermeierzeit, als die Postkutschen noch fuhren und die unzähligen Zollschranken noch standen, gehört nicht in eine Geschichte der Gegenwartsphilosophie. Denn dieser Idealismus ist es nicht, der die idealistischen Tendenzen der bürgerlichen Kultur des letzten Jahrhunderts bestimmt.

Vielmehr bezieht sich das hier wurzelnde idealistische Denken der Gegenwart auf einen Neuansatz, und vor der Tradition unterscheidet sich der damals entstehende Idealismus als Neuidealismus von dem ihm vorangegangenen Spätidealismus. Wir sagen: vor der Tradition unterscheidet er sich so; denn allerdings ist ihm diese Legitimation wesentlich, weiß er sich doch der Tradition zutiefst verbunden. Ganz summarisch ausgedrückt: es liegen Jahrzehnte eines mehr oder minder rein „erkenntnistheoretischen" Philosophierens dazwischen, ehe sich das Bürgertum auf die Notwendigkeit einer neuen idealistischen Weltanschauung besinnt. Der Neuidealismus ist eine Reaktion, aber weniger im Sinne einer Erneuerung und Wiederherstellung als im Sinne einer Reizantwort, eines Re-agierens. Man wehrt sich gegen das hereinbrechende Maschinenzeitalter, gegen die Akkumulation der wirtschaftlichen und machtpolitischen Energien, die das Dasein entwerten, veröden, veräußerlichen. Man ist aber „modern" genug, um mit der Zeit zu gehen und die verblaßten Formeln der Biedermeiermetaphysik nicht weiter zu verwenden.

Natürlich stammt man aus dieser Zeit und besitzt ihre Bildung: die neuhumanistische Bildung des Klassizismus, ein wenig verdunkelt, ein wenig frömmer als zu Zeiten Winckelmanns und Goethes, und vor allem schärfer noch distanziert von der völkischen Einheitsbewegung jener Jahre, die bekanntlich (man denke an die vom Bürgertum verhöhnte Gestalt Fr. L. Jahns) auch eine Bildungsbewegung war. Es ist auch keine Frage, daß hinsichtlich des geschichtlichen Wirkungszusammenhanges zahlreiche Fäden vom Spätidealismus zum Neuidealismus führen. Nur das ist entscheidend, daß dieser faktische Zusammenhang nicht als bestimmend empfunden wird, — daß man, so groß die Verehrung für die idealistischen Klassiker ist, nicht etwa noch Epigone der Spätidealisten sein will.

Die „Modernität" des Neuidealismus würde falsch beschrieben, wenn sie als Hochachtung vor den realistischen Bestrebungen des Bismarckschen Zeitalters aufgefaßt würde. Weder der Aufstieg der Naturwissenschaften und die Versuche einiger Erkenntnistheoretiker, den Subjektivismus in einen erkenntnistheoretischen Realismus umzubauen, noch die Anerkennung des auf politischem Felde Erreichten und die damit zusammenhängende Fortschrittsideologie der Zeit haben irgend etwas mit philosophischem Realismus zu tun. Der Realismus des

19. Jahrhunderts steht auf einem andern Blatt[1]. Er hat nicht die Kontinuität einer geistigen Bewegung. Er wird nur von wenigen konzipiert, die ihrer Zeit wenig verdanken und keinen Dank von ihr erhalten haben.

Dagegen steht der Neuidealismus in engeren Beziehungen zu einer Bewegung, die von Anfang an neben der idealistischen verläuft, und deren Umformung, Nutzbarmachung geradezu als seine konkrete geschichtliche Aufgabe bezeichnet werden kann: zur irrationalistischen Philosophie. Man kann sagen: dieser Irrationalismus erhält im Neuidealismus allererst seinen akademischen Zuschnitt. Und wenn man hinzufügt, daß dabei die ursprüngliche Kraft des Irrationalismus geschwächt, sein spekulativer Ansatz relativiert, seine Willenmetaphysik in eine bloße Lebensphilosophie umgebogen wird, so kann auch eine solche negative Bewertung nichts daran ändern, daß für die damalige Zeit die Umsetzung, Verwässerung des Irrationalismus eben eine philosophiegeschichtliche Aufgabe war und daß die irrationalistischen Motive erst auf diesem Wege Einfluß auf das Gegenwartsdenken gewannen. Das ist wichtig und wird uns später noch beschäftigen. Hier ist nur anzudeuten, daß der deutsche Irrationalismus in seinen Wurzeln nichts Geringeres ist als jener Traditionsbestand spezifisch deutscher Metaphysik von Nikolaus von Kues bis zu Leibniz, der in Jakob Böhme seine höchste Aufgipfelung besitzt, in der Romantik bei Baader, Schelling u. a. erneuert wird, um in der Philosophie Schopenhauers eine scheinbar radikale, in Wahrheit schwächliche und nur hinsichtlich der anthropologischen Voraussetzungen interessante Weiterbildung zu erfahren. Gehören der Schopenhauerschule markante, aber nicht ernstgenommene Systematiker wie J. Bahnsen und E. v. Hartmann an, die sich ohne Rücksicht auf die wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Tendenzen ihrer Zeit mit viel Phantasie und Energie letzten metaphysischen Fragen zuwenden, so ist doch der innerste Bezirk irrationalistischen Philosophierens im 19. Jahrhundert gar nicht diese, Schopenhauer mit Hegel verbindende voluntaristische Schule, sondern das mythologische Denken, das von der Heidelberger Romantik über Bachofen bis zu Richard Wagner und Nietzsche reicht.

So gesehen, ist natürlich Nietzsche der uns heut wichtigste Vertreter des Irrationalismus jener Zeit. Aber Nietzsche ist Irrationalist und Realist[2]. Er ist vor allem Realist. Und man kann nur seine Jugendphilosophie in die eben umrissene Bewegung einbeziehen. Diese

[1] Vgl. dazu weiter unten S. 173 ff.

[2] Vgl. weiter unten S. 200 ff.

macht aber nicht das Ganze, nicht einmal die ganze Wurzel seiner eigentlichen Leistung aus. Mißt man den Irrationalismus des 19. Jahrhunderts am „Willen zur Macht", so ist unschwer zu sehen, daß die voluntaristische Metaphysik der idealistischen Bewegung verwandter ist als diesem Realismus. Diese Wesensverwandtschaft aber ist es gerade, die dem Neuidealismus die Möglichkeit gibt, sich Früchte anzueignen, die nicht auf seinem eigenen Boden gewachsen sind.

Der Neuidealismus erwächst geschichtlich aus dem Spätidealismus. Ist dieser im einzelnen vom Irrationalismus der gleichen Epoche nicht leicht zu unterscheiden, so wird doch der Unterschied bei einer einfachen Gegenüberstellung solcher Denker wie I. H. Fichte, Weisse, Lotze, Fechner einerseits und Schopenhauer andererseits, augenfällig. Das Denken der Spätidealisten ist theologisch, offenbarungsgläubig, spiritualistisch, dualistisch, individualistisch. Es unterscheidet sich (wie I. H. Fichte es im Denkschreiben an Zeller 1876 als sein und seiner Geistesverwandten Programm zusammenfaßt) vom Hegelianismus durch die Ablehnung der von Hegel „bloß postulierten" Identität von Denken und Sein, des Pantheismus, und des Begriffs vom Absoluten „als nicht der absoluten Persönlichkeit, sondern des unendlichen Personwerdens im Menschen"; eben diese „unendliche Personwerdung" soll durch einen handfesten Theismus ersetzt werden. Schopenhauer dagegen, dieser schärfste Gegner aller „Metaphysik, welche aus einem weitläufigen Bericht über den lieben Gott besteht", neigt stark zur Mystik, zu einem Platonismus, der seine Willenskonzeption entwertet, zum subjektiven Idealismus; aber entscheidend bleibt doch seine Philosophie „am Leitfaden des Leibes". Da ist er antispiritualistisch bis zu materialistischen Folgerungen, geistfeindlich, kultur- und geschichtsfremd, theologischer Vermittlung unbedürftig.

Dies als wesentlicher Abstand zwischen ihm und den spätidealistischen Philosophen vorausgesetzt, — welche Gestalt mußte der Neuidealismus annehmen, wenn er die irrationalistische Willensmetaphysik, wenigstens nach ihren wirksamen Motiven, mit dem Idealismus zu verbinden suchte? Wir sagten es schon, die Gestalt einer Lebensphilosophie, die eben dasjenige zum Grundproblem macht, was im Schnittpunkt beider Linien, der irrationalistischen und idealistischen liegt: das Problem Leben und Geist. Vom Geist aus zu deduzieren, ist jetzt nicht möglich. Es ist nicht mehr möglich, den Geist entweder aus einer bereits sinnerfüllten Natur oder aus dem erkennenden Subjekt herzuleiten. Das Triebleben des Menschen, seine „Arbeitswelt", die Irrationalität seines Erlebens, die Gegensätzlichkeit seiner Willensregungen, die Lebenserfahrungen in ihrer ganzen Breite und

Spannung, — das ist jetzt der Boden, auf dem man Wert und Sinn, Kultur und Geist zu gewinnen sucht.

Dieses Verhältnis des Neuidealismus zum klassischen Idealismus, — zeigt es nicht eine ähnliche Akzentverschiebung wie die rationalistische Bewegung des Aufklärungszeitalters: eine Akzentverschiebung gleichsam vom Hellen zum Dunklen? Wolffs Rationalismus ist optimistisch, frisch, siegesgewiß, erfolgreich und energisch in der Durchführung seines Prinzips. Aber schon im Alter wird Wolff schwerfälliger, bedenklicher und auch geneigter, antirationalistischen Motiven einen gewissen Zugang zu lassen. Im Wolffianismus Baumgartens triumphiert bereits die Sinnlichkeit, obzwar als „analogon rationis", die Ästhetik wird selbständig, letzte irrationalistische Ansätze aus Leibnizens Metaphysik tauchen wieder auf. Und über der absinkenden Aufklärung liegt der Schatten Rousseaus.

Eben diese Verdunkelung ist das Kennzeichen des Idealismus in seiner spätesten Phase. Nicht schon des sog. Spätidealismus. Denn in diesem ist der spekulative Ansatz und die petitio principii des Idealismus noch unerschüttert. Erst im Neuidealismus wird auch das problematisch. Und deshalb dürfte es auch nicht ratsam sein, die idealistischen Weiterbildungen der erkenntnistheoretischen Systeme, mit denen wir es im vorigen Abschnitt zu tun hatten, dem Gesamtbegriff „Neuidealismus" zu subsumieren. Schon weil hier ja umgekehrt die idealistische Position erst erstrebt und sozusagen nur asymptotisch erreicht wird.

Gewiß kann man alles, was bis zum Beginn der Gegenwartsphilosophie in engerem Sinne an idealistischen Folgerungen und Reminiszenzen aufbricht, als „Neuidealismus" bezeichnen. Der anthropologische Neukantianismus hat sich bei O. Liebmann zu einer idealistischen Metaphysik entwickelt. Die Marburger Schule hat sich als logischer, die Südwestdeutsche Schule als axiologischer Idealismus durchgeführt. J. Bergmann nennt seine Immanenzphilosophie „objektiven Idealismus"[1]. Der mythologische Irrationalismus: H. v. Stein, der Kreis der „Bayreuther Blätter", aber auch H. St. Chamberlain, — diese auf Wagners Regenerationslehre fußende Kulturphilosophie ist, wenigstens zunächst und im Ursprung, neuidealistisch. Auch Lagardes Kulturkritik trägt wesentlich neuidealistisches Gepräge. In den meisten Fällen kommt es hier auch zu bewußter Anknüpfung an den klassischen Idealismus: die Südwestdeutsche Schule bezieht sich auf Fichte, in der Marburger Schule bestehen so deutliche Übereinstimmungen mit Hegels Panlogismus, daß es von hier aus (wie freilich auch

[1] Vgl. S. 37.

bei Windelband[1]) in der Gegenwart zu einem (sehr schwächlichen und mit den ausländischen Hegelbewegungen nicht vergleichbaren) „Neuhegelianismus" kommt. J. Bergmann hat sich (in seiner zu Unrecht vergessenen Geschichte der Philosophie 1892 f.) mit Liebe der klassischen idealistischen Tradition angenommen; H. v. Stein verfaßt seine „Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker" (1887). Idealismen aller Arten und Zungen. Aber das ist es nicht, was wir hier im engeren Sinne unter Neuidealismus verstehen. Vielmehr: als solcher gilt uns eine Philosophie, die mit der spätidealistischen Tradition genetisch verbunden, aber nicht aus der erkenntnistheoretischen Bewegung hervorgegangen ist, die sich, obzwar dem zeitgenössischen Irrationalismus verwandt, dennoch nicht aus ihm herleitet, aber freilich ihre eigene Problematik allererst in Auseinandersetzung mit ihm entwickelt, — eine Philosophie, die wesentlich Kultur-, Geist-, Lebensphilosophie ist und als solche bis weit hinein in die Gegenwart gewirkt hat bzw. noch wirkt.

Es bleibt noch übrig, einiges über die Vertreter des Neuidealismus anzugeben, und es zu rechtfertigen, warum wir zwei Denker als Repräsentanten dieser Philosophie behandeln, die für gewöhnlich nicht miteinander verbunden zu werden pflegen: Dilthey und Eucken. Euckens Lehren idealistisch zu nennen, ist man zwar gern bereit, und daß auf ihn ganz besonders die Bezeichnung Neuidealismus zutrifft, wird nicht in Abrede gestellt. Anders verhält es sich mit Dilthey. Seine „Lebensphilosophie" gilt vornehmlich der Schule als ein so selbständiger Ansatz, daß auch die spätere Lehre von den Objektivsystemen (objektivierten Strukturzusammenhängen) lieber in das Licht einer gewissen sachlichen Übereinstimmung mit der Phänomenologie gerückt, als aus der eigentümlich neuidealistischen Problematik verstanden wird. Und doch kommt für den historischen Begriff alles darauf an, Dilthey ganz aus seiner Zeit zu verstehen. Denn ein Unzeitgemäßer ist er nicht. Und um ihn als Vorläufer der Gegenwart zu bezeichnen, dazu ist sein Werk viel zu sehr Abschluß, Zusammenfassung, Rückschau. Diltheys Lebensphilosophie ist ganz und gar eine Philosophie der Immanenz, — nicht der formalen, sondern der erfüllten Immanenz. Und es geht ihm wie Eucken um die „Innenansicht" der Welt, um das Erleben. Dieses Erleben wird nicht in eine voluntaristische Metaphysik eingebaut und hat auch nicht die Tönung Schopenhauers. Dilthey ist nicht triebhaft, urwüchsig genug; aber er leidet wie Schopenhauer unter den Spannungen des Daseins. Er will zurück zum „Geist", dessen „Leben" er spürt, ohne es fixieren zu können. Viel von spezi-

[1] Vgl. weiter unten S. 216.

fisch geistes„wissenschaftlicher", positivistischer Tradition tritt hier ein und verbindet sich zu einer Konzeption, deren Ähnlichkeit mit Hegels Jugendmetaphysik zwar auffällt, deren Besonderheit aber doch darin liegt, daß das „Leben", dessen Steigerung und Erfüllung zum Geiste (bei Eucken: zum „Tatleben") ersehnt wird, sehr viel bewußter irrational gefaßt ist als bei Hegel.

Natürlich sind Dilthey und Eucken nur die wichtigsten, nicht die einzigen Beispiele für den Neuidealismus im hier gemeinten Sinne. Ein vergessener, unwirksam gebliebener Denker wäre mindestens ebenso instruktiv, wenn es auf die „Idee" des Neuidealismus, auf seine geistesgeschichtliche Struktur allein ankäme: Gustav Claß (1836 bis 1903). Ja, Claß, der in zwei Büchern von sauberer Diktion und klarer Gedankenführung (Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes 1896; Die Realität der Gottesidee 1904) die sachliche Thematik des Neuidealismus gerade auch schon in ihrer Weiterbildung zur idealistischen Ontologie der Gegenwart[1] entwickelt, ist so lehrreich, daß nirgends besser als bei ihm das eigentümlich problematische Verhältnis, von dem die neuidealistische Geistphilosophie bestimmt wird: das Verhältnis von Seele und Geist, Psychologie und „Pneumatologie", studiert werden kann.

Wir finden hier alles, was Eucken so viel erfolgreicher lehrt (wobei sich Claß allerdings von Eucken abhängig fühlt): die „organischen" („regierenden") Gedankensysteme als Basen geschichtlicher Inhalte (Euckens „Syntagmen"); das „unpersönliche Denken", das in der Persönlichkeit des Menschen zum „Fürsichsein" gelangt; die „kritische Betrachtung" der „Ausgestaltungen" jener „treibenden Gedanken"; die „Tat des Denkens" (Euckens „Tatleben"), die als „intellektuelle Formation" in Religion, Lebensordnung, Kultur (im objektiven Geist also) erscheint, und die (wie bei Dilthey) den Kategorien und Ideen gleichgestellt wird. Wir finden auch den neuidealistischen Protest gegen den Individualismus (der überall zwar das „erste Wort" behalte, aber nicht das „letzte und höchste") und gegen die „bodenlose Gemeinheit des absoluten Realismus". Wir finden vor allem eine vom Spätidealismus verschiedene Behandlung der Religion und Offenbarung, bei der Claß den sonst im Neuidealismus zurücktretenden Begriff des „absoluten Geistes" zur Geltung bringt. Aber das sind Erinnerungen, die dem Gegenwartsdenken schwerlich neue Impulse geben können. —

Vielleicht ist es nötig, abschließend die Niveauunterschiede zwischen Dilthey und Eucken, die jede Darstellung vor Augen behalten muß, noch besonders hervorzuheben. Man kann im Ernst beide nicht nebeneinanderstellen, wenn das den Anschein einer Gleichrangigkeit

[1] Vgl. S. 439.

erweckt. Dilthey ist der ungleich Bedeutendere. Auch gehört er fast mehr noch zu jener Strömung des ausgehenden Jahrhunderts, die wir ‚Wissenschaftssynthese' nannten. Aber was die Einwirkung des Neuidealismus auf die Gegenwart, insbesondere die Existenzphilosophie der Gegenwart betrifft, so ist sie an Euckens Schule (z. B. bei Grisebach) im Kleinen ebenso deutlich erkennbar wie an Diltheys Fortbildnern (bei Heidegger) im Großen.

Wilhelm Dilthey

Im Jahre 1921 erschien der erste Band der „Gesammelten Schriften" von Wilhelm Dilthey. Zehn Jahre nach seinem Tode. Heut liegen elf stattliche Bände vor, und noch ist die Ausgabe nicht abgeschlossen. Das meiste davon ist Nachlaß. Zu seinen Lebzeiten hat Dilthey zwar unermüdlich geschrieben — 1895 läßt er sich beurlauben „zwecks Ausführung einer so schwierigen Operation, als die Zusammenfassung meiner einen ganzen Schrank von Manuskripten füllenden Vorarbeiten ist" —, aber nur wenig veröffentlicht. Freilich, auch dies wenig ist viel, wenn man alles zusammennimmt: Buchschriften, Akademiereden, Zeitschriftenaufsätze. Doch legt Dilthey, der in peinlichster Gewissenhaftigkeit seine Manuskripte wieder und wieder umarbeitet, schriftstellerischer Wirksamkeit keinen großen Wert bei; auch ist nur eines seiner Bücher, die Sammlung „Das Erlebnis und die Dichtung" (1906), in weitere Kreise gedrungen.

Er ist der Forschung hingegeben, in sich versponnen, recht unbekümmert um Tageserfolg und äußere Anerkennung. Aber schon in den neunziger Jahren ist er nicht mehr der Fremdling, als der er manchen Fachgenossen gilt: er steht im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Betriebes, hat viele Fäden in der Hand, wirkt als Organisator größten Stiles. Er repräsentiert auch die Philosophie seiner Zeit, und erst heut können wir ermessen, wie sehr er sie repräsentiert.

Denn es ist eine Täuschung, zu der die Fortwirkung seiner Gedanken, die Weiterbildungen seiner Schüler, die ganze Diltheybewegung und -philologie Anlaß gaben: daß Diltheys „Lebensphilosophie" im Denken der Gegenwart Frucht angesetzt und sich als bestimmende Macht der zeitgenössischen Philosophie erwiesen habe. Das Gegenteil ist richtig: die sich an seinen Namen knüpfende Bewegung ist eine Rückläufigkeit. Und auch Diltheys eigenes Denken, der problemgeschichtliche Prozeß seiner Philosophie, hat den Charakter der Rück-

läufigkeit. Es ist ihm gelungen, aus neuidealistischen Voraussetzungen eine Philosophie der Immanenz zu erarbeiten, die sich von der formalen Immanenzphilosophie damaliger Zeit durch ihren metaphysisch-religiösen Gehalt unterscheidet. Es genügt ihm nicht, in ihr zu verweilen. Die Entwicklung seines Denkens führt ihn zur entgegengesetzten Position, zu einem Objektivismus, der manches mit der „Phänomenologie" des ausgehenden Jahrhunderts gemeinsam hat und jedenfalls eine erkenntnistheoretische Problematik wieder herstellt, die seine Jugendphilosophie hinter sich gelassen, ja in Wahrheit geschichtlich überholt hatte.

Nicht das allein erschwert den Zugang zu seinem Werke. Dilthey ist ein Meister der historischen Deskription, und da wieder sind es die großen Gesamtbilder, die Zusammenfassungen ganzer Epochen, die er aufs feinste zu durchgliedern und zu beleben weiß. Der Artikulation geistesgeschichtlicher Gedankensysteme folgt er jedoch nur zögernd in eigener Systematik. So plastischen Ausdruck er philosophischen Impulsen fremden und eigenen Denkens geben kann, so selten gelingt es ihm, das Dargestellte voll zur Reflexion zu bringen. Definitionen, Begründungen, Beweise, denen er nicht entraten kann, mißlingen ihm oft. Es ist seine Kunst, „durch immer neue Wendungen der Sprache" Erlebnissen Ausdruck zu geben. Aber der Begriff selbst wird dadurch nicht lebendig und bewegt. Widersprüche, zu denen ihn die Aufarbeitung entgegengesetzter Voraussetzungen führt, muß er stehen lassen. Seine Philosophie wird angreifbarer als sie es zu sein brauchte. Übergroße Vorsicht hinsichtlich der letzten Fragen, die sich nicht selten zur Skepsis steigert, kontrastiert mit der Selbstsicherheit mancher seiner Überzeugungen.

Wilhelm Dilthey ist 1833, am 19. November, zu Biebrich am Rhein geboren. Er entstammt einem alten Theologengeschlecht. Sein Großvater Samuel war Pfarrer, sein Vater Maximilian Hofprediger in Hessen-Nassau, und auch unter den ferneren Ahnen findet sich eine stattliche Anzahl geistlicher Herren, „hartgesottne Reformierte". Natürlich soll er Theologe werden. Er besteht auch ein theologisches Examen, aber Geschichte und Philosophie erfüllen sein weltliches Herz. „Von der Erde geht jede Betrachtung aus", heißt es in einer Tagebuchnotiz des 28jährigen, „der Mensch, in ihr lebend, von ihr stets zu Fragen angeregt, lebt niemals im Transzendenten". Das bleibt der Grundton seines Wesens.

Er studiert in Heidelberg und Berlin, bei Böckh, Ranke, Trendelenburg. Zuerst geht er in den Schuldienst, von dem er sich bald wieder befreit, dann habilitiert er sich 1864 in Berlin mit einem „Versuch einer

Analyse des moralischen Bewußtseins“. Im vierten Semester seiner Privatdozentur erhält er einen Ruf nach Basel; 1868 wird er nach Kiel berufen. Und mit Stolz kann er schreiben: er glaube nicht, „daß irgend ein Dozent der Philosophie in Deutschland, Kuno Fischer etwa ausgenommen, eine größere Prozentzahl der Studierenden zu Zuhörern hat“. Sein akademischer Einfluß wächst noch mit der Übersiedlung nach Breslau (1871) und erreicht seinen Höhepunkt mit der Rückkehr nach Berlin (1882), wo er Lotzes Lehrstuhl erhält, bald zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften ernannt wird und bis kurz vor seinem Tode (er starb am 1. Oktober 1911) eine fruchtbare Lehr- und Forschertätigkeit entfaltet.

Seine wissenschaftliche Arbeit beginnt Dilthey mit einer philologisch-biographischen Aufgabe: der Herausgabe der Briefe und der Darstellung des Lebens von Schleiermacher (1870). Aber schon vorher steht ihm ein allgemeiner Plan fest: die Philosophie der Patristiker im Zusammenhange darzustellen. Daraus entspringt die Idee einer Geschichte der christlichen (mittelalterlichen) Weltanschauung überhaupt. Und diese große Aufgabe verbindet sich mit einer noch größeren: einer „Systematik des menschlichen Geistes“ nach historischen Prinzipien.

Das Schema dieser Themenüberschichtung ist typisch für seine Arbeiten. Am Anfang steht immer die Erfassung eines besonderen „Lebenskreises“ in vorwiegend biographischer Beschreibung; darüber baut sich die gliedernde Gesamterfassung einer Epoche, eines Kulturzusammenhanges, und er bemüht sich, nachzuweisen, wie in einer „unendlich verzweigten und verwickelten Kultur einige einfache Gedanken sich zur Herrschaft erheben“. Den Abschluß bildet die philosophische Bestimmung, der Versuch, vom Geschichtlichen zum Systematischen fortzuschreiten.

Und zwar auf dem Wege einer immanenten Kritik. Der „gewaltige Gegenstand“ einer Entwicklungsgeschichte der philosophischen Systeme, schreibt er 1860, würde „eine neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer kritisch-philosophischen Weltanschauung werden“. Diltheys Hauptwerk, die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1889) will eine solche „Kritik der historischen Vernunft“ sein. Wie von der Schleiermacherbiographie, so ist auch von ihr nur der erste Band erschienen; Materialien zum zweiten Bande enthält eine späte Akademieabhandlung über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), — nunmehr freilich unter veränderten systematischen Voraussetzungen.

Um den rechten Zugang zu Dilthey zu gewinnen, ist es also nötig, nach seinem „Kritizismus“ und damit nach seinen Beziehungen zu

Kant zu fragen. Kants Logik und Lessings Antigötze waren die Schriften, die ihn als Sekundaner zur Philosophie erweckten. Zufällige Funde in der väterlichen Bibliothek, und doch von entscheidender Bedeutung für seine Entwicklung. Ist Dilthey, der 1895 den großen Plan einer Akademieausgabe von Kants Schriften faßt und in eigener Mitarbeit auf seine Realisierung drängt, Kants kritischer Philosophie zugewandt, oder hat sein Begriff von „Kritik" einen anderen Sinn? Hat er inneren Anteil an der Kantbewegung seiner Tage, oder ist die Lebensphilosophie, die er entwirft, von der Erkenntnistheorie wesentlich unterschieden? Ein Wort Diltheys scheint genug, den Unterschied zwischen ihm und Kant zu klären: „Ausgeschlossen ist der Gegensatz Kants von Form und Inhalt."

In der Tat ist die Welt, in die uns Dilthey versetzt, eine andere als diejenige Kants. Wenn Dilthey es als seinen Grundgedanken ausspricht: dem Philosophieren die „ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung zugrunde zu legen", so meint er nicht die „Erfahrung" Kants, sondern Erlebnis und subjektive Gewißheit. Er will die Verbindlichkeit der Einzelerlebnisse in Erlebniszusammenhängen aufsuchen, die sich bei der „Zergliederung" des subjektiv Gewissen erschließen. Kant aber legt nicht Lebenserfahrungen zugrunde, sondern apriorische Denk- und Anschauungsfunktionen als Prinzipien möglicher Erfahrungsgegenstände.

Unternimmt Dilthey dennoch das Wagnis, eine „neue" Kritik der Vernunft auszuarbeiten, so muß es freilich noch anderes geben, das über diesen Unterschied hinausreicht. Fällt Diltheys Denken in eine Zeit der Kanterneuerung, so lag eine mindestens äußerliche Beziehung auf Kant nahe genug. Wollte Kant die Naturwissenschaften erkenntnistheoretisch begründen — wie man es sich damals dachte —, so lag es ebenso nahe, die Geisteswissenschaften in analoger Weise erkenntnistheoretisch zu begründen: als „erkenntnistheoretische Grundlegung" der Geisteswissenschaften bezeichnet denn auch Dilthey selbst seine „Einleitung". Begrenzt Kant den Anspruch rationalistischer Metaphysik, so konnte versucht werden, die idealistische Metaphysik des Geistes einer ähnlichen Begrenzung zu unterziehen.

Aber das reicht nicht aus. Dilthey hat Kants Kritiken keine neue hinzugefügt. Zwar will er zeigen, daß die Geisteswissenschaften „ein selbständiges Ganzes neben den Naturwissenschaften" sind, aber gerade die Begründung ihrer Selbständigkeit zeigt etwas anderes: daß die geisteswissenschaftliche Erkenntnis der naturwissenschaftlichen nicht neben-, sondern übergeordnet ist. Sie ist ursprünglicher. Sie enthält Momente, die in den Naturwissenschaften fortfallen. Eine Theorie der

Geisteswissenschaften muß mithin die ganze Wirklichkeit des Menschen umschließen; sie muß die Kantische Fragestellung enthalten und doch zugleich über sie hinausgehen, um sie aus einer noch tiefer greifenden Fragestellung zu bestimmen.

Hat Dilthey derartiges nicht nur erstrebt, sondern auch geleistet und durchgeführt? Oder mußte er am Ende zur Metaphysik zurückkehren, — zu einer Metaphysik des Geistes, die ganz und gar nicht „kritisch" ist? Um darauf zu antworten, müssen wir uns zunächst der Eigenart „geisteswissenschaftlicher" Erkenntnis, sodann der „Strukturpsychologie" Diltheys als dem Instrument der „Geisteswissenschaften" zuwenden.

Wie sich die gegenständliche Realität der Natur von der Erlebniswirklichkeit des Geistes unterscheidet, hat Dilthey oft zu definieren gesucht. Sehr deutlich heißt es einmal, der Intelligenz sei in ihr selber jene Einheit „unmittelbar gegeben", welche das „Element in dem weit verwickelten Gebilde der Gesellschaft" ist (Gesellschaft hier als lebendiger geistiger Zusammenhang), während dasselbe (Element) „in den Naturwissenschaften erschlossen werden muß". Der Aufbau aus einer Mannigfaltigkeit elementarer Beziehungen ist also beiden Welten gemeinsam. Aber in der einen sind wir selbst die Elemente, die um die Beziehungen wissen, weil wir sie herstellen, in der anderen liegen sie außer uns. In der einen Welt sind wir zu Hause, in der anderen sind wir Fremdlinge. Hier — in den Naturwissenschaften — „werden für die Individuation hypothetische Erklärungsgründe aufgesucht", dort — in den Geisteswissenschaften — werden „in der Lebendigkeit die Ursachen derselben erfahren".

Die Wirklichkeit des Geistes ist also dem Menschen immanent. „Im ganzen Umkreis der Dinge", schreibt Dilthey schon in jungen Jahren (1861), „ist allein der Mensch dem Menschen verständlich; alles andere verstehen wir nur aus der Analogie desselben". Und 30 Jahre später heißt es in einem Brief an den Freund Yorck von Wartenburg: Die geschichtliche Welt führe durch „Selbstbesinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit, einen im Denken nicht formulierbaren, aber analytisch aufzeigbaren Zusammenhang im Einzelleben, im Wirken aufeinander, schließlich in einen höheren Zusammenhang besonderer und die naturwissenschaftlichen Mittel übersteigender Art". Es sei mithin auch jede theoretische Arbeit von letzter praktischer Bedeutsamkeit: sie kann „nur" Kräfte freimachen, mit dem Bewußtsein ihres Gehaltes, Zweckes usw. erfüllen.

Diese Begrenzung der Erkenntnis und ihre Einbettung in die menschliche „Arbeitswelt" ist kennzeichnend für Diltheys „Kritizismus". In

theoretischer Erkenntnis können wir nur „Erfahrungen" auslegen. Und wie es eine falsche Idee ist, anzunehmen, daß es einen Punkt in der Geschichte gäbe, „von welchem aus diese nicht mehr historisch ist", so ist es auch falsch, denkend je über die eigene Lebenswirklichkeit hinaus zu absolut gültigen Sätzen gelangen zu wollen. Alle Analysis ist Interpretation, Aufdeckung von Zusammenhängen, deren „Sinn" uns in der Selbstbesinnung klar wird. Eben damit aber wirkt die Theorie unmittelbar aufs Handeln: „Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung" sind die immer wiederkehrenden „kernhaften Elemente", welche das „Gerüst des geistigen Geschehens" ausmachen.

Diese relativistische Formulierung Diltheys darf freilich so wenig wie sein „Historismus" darüber täuschen, daß es ihm um mehr geht: „Im Leben selbst ist das Moment angelegt, das über es hinausführt." Und daß nach Dilthey die Geisteswissenschaft im Besitz der Mittel ist, eine solche Erhöhung des Lebens zu bewirken, aus der „Enge und Subjektivität des Erlebens" hinauszuführen. Erst wenn man diese Absicht in den Ansatz seiner Philosophie aufnimmt, tritt beides: ihre letzten (idealistischen) Antriebe, und die Motive ihrer Umbildung zutage.

Die Leistung geisteswissenschaftlicher Erkenntnis besteht in demjenigen, was Dilthey Verstehen nennt und gegen das bloße Erklären der Naturwissenschaften abzugrenzen sucht. Philologie ist die Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälern. Auslegung, Interpretation aber ist „Verstehen". Und zwar kunstmäßiges Verstehen „von dauernd fixierten Lebensäußerungen". Was tut der Philologe, wenn er einen Text befragt? „Aus sinnlich gegebenen Zeichen" erkennt er „ein Psychisches, dessen Äußerung sie sind". Der Inbegriff solcher sinnauslegenden Verfahren ist als philologische Disziplin Hermeneutik. Und letztes Ziel der Hermeneutik soll es nach Dilthey sein, „den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat".

Fragen wir nach der Möglichkeit eines übergreifenden Verstehens, so kommen wir inhaltlich auf Schaffensprozesse, die dem Autor unbewußt sind, die aber dem Interpreten kenntlich und erkennbar sein sollen; methodologisch kommen wir auf das Verhältnis von Hermeneutik und Psychologie, Verstehen und Erleben, und damit auf die Unruhe in Diltheys Denken. Denn um diesen Punkt kreist sein Denken von Anfang bis zu Ende. „Leben als Erleben" und „Leben als Ausdruck von Erleben" sind zweierlei. Geht man vom Erleben aus, so gibt das eine Erlebnisphilosophie, die „psychologisch" ist. Geht man vom Erlebnisausdruck aus, so gibt das eine Bedeutungs- oder Sinnphilosophie, die „hermeneutisch" ist, und gar nicht ohne weiteres „psychologisch" zu sein braucht (man denke an Rickert!)[1]. Dilthey hat beide

[1] Siehe oben S. 91.

Ansätze, und sie verschränken sich ihm ständig. Er verfolgt aber in früherer Zeit vorwiegend den ersten, in späterer vorwiegend den zweiten Ansatz.

Es wurde gesagt, daß Dilthey Erlebnis und subjektive Gewißheit meint, wenn er von „Erfahrung" spricht. Auch alles „Verstehen" fällt für ihn — wenigstens ursprünglich — unter den Begriff des Erlebens bzw. Nacherlebens. Freilich: auch hier schon ist das Verstehen komplementär zum „bloßen" Erleben, zur bloß subjektiven Gewißheit meines Lebenszustandes. Es führt über die Enge und Punktualität („Lebenspunkte") der Subjektivität hinaus, es schließt auch das Du, das „alter ego" und damit das Wir ein (während das Es, die Natur, unverstehbar bleibt). Das Geheimnis dieses über sich selbst Hinausführens ist — wir sahen es schon — das Geheimnis des Erlebens überhaupt. Eng und „subjektiv" ist ein Erlebnis nur dadurch, daß es sich in sich selber abriegelt und stehen bleibt, — daß es keine Geschichte hat. „Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübelei über sich, sondern durch die Geschichte." Aber wiederum „erfährt" er es nur erlebend und nacherlebend: „Wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Hauche des Vergangenen Leben und Atem wiedergeben. Es bedarf gleichsam der Versetzung unseres Selbst von einem Standort auf den anderen." Und diese Bewegung des Selbst wäre dasjenige, was verstehendes Erleben und bloßes Erleben unterscheidet.

Soll Verstehen methodisches Nacherleben sein, so darf die Bewegung des Selbst nicht ziel- und richtungslos, keine Bewegung aufs Geratewohl, sondern muß ein besonnenes „Eindringen in die fremden Lebensäußerungen" sein. Und die bestimmten, vorgezeichneten Linien hierfür sind Strukturen. Sie sind es, die in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften etwa den Kantischen „Kategorien" entsprechen.

Auch bei Diltheys „Strukturpsychologie" müssen wir ausgehen von dem Unterschiede der beiden Welten, deren eine erschlossen und hypothetisch konstruiert (Natur), deren andere erfahren und von uns selber realisiert ist (Geist). Im letzten Jahre der Berliner Privatdozentur schreibt Dilthey seinen Eltern: nun werde er gleich im Sommer das „schwierigste aller philosophischen Kollegien" zum ersten Male lesen müssen, — Psychologie. Warum schwierig? Weil die Psychologie damals zumeist beanspruchte, Naturwissenschaft zu sein, oder doch naturwissenschaftlich zu verfahren. Das aber mußte Diltheys geschichtlichem Denken widerstreben. Wenn nur der Mensch dem Menschen verständlich und die „Grenze unseres Verständnisses" immer da ist, „wo wir nicht mehr aus den Zusammenhängen nachbilden können", kann

uns eine naturwissenschaftliche Psychologie keinen Aufschluß über unsere Erlebnisse geben. So mußte Dilthey die Psychologie seiner Zeit (wobei er zumeist an den Herbartianismus denkt) erst destruieren.

Der Weg ist lang, bis er 1894 daran geht, seine „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" der Akademie vorzulegen. In dieser berühmten Abhandlung wird kein Zweifel darüber gelassen, daß die „erklärende" konstruktive naturwissenschaftliche Psychologie unvermögend ist, den Zusammenhang der psychischen Erscheinungen zu erkennen. Es gibt gar nicht zwei, es gibt nur eine Psychologie: die „beschreibende". Sie beschreibt nicht Bewußtseinsinhalte, sondern innere Erfahrungen. Sie geht nicht vom Bewußtsein, sondern vom Selbstgefühl aus, als dessen „begriffliche Interpretation" sich das Ichbewußtsein erweist. Sie ist „zergliedernd", indem sie den Gesamtzustand der Person als gegliedertes Ganzes faßt. Doch findet sie den Sinn dieser Gliederung nicht in der tatsächlich „gegebenen", d. i. erfahrenen Abhängigkeit der „Elemente": Wille, Vorstellung, Denken, Trieb, sondern in ihren „Leistungen".

Sie gibt sich als teleologische Psychologie. „Sinn" scheint ihr mit „Zweck" zusammenzufallen. Nicht umsonst hat Dilthey in Berlin bei Trendelenburg studiert. Und wenn er einmal bemerkt, er könne Trendelenburgs Aristotelesverehrung nicht genug tun; schlage er auf Aristoteles los, so treffe er zugleich Trendelenburg „ein wenig mit", — etwas von diesem Aristotelismus ist an ihm haften geblieben. Nach Dilthey ist das Seelenleben zweckmäßig organisiert, es „wirkt in der Individualität ein Prinzip der Einheit, welche die Kräfte dem Zweckzusammenhang unterwirft". Die „Einheit" entspricht gewissermaßen der Aristotelischen Entelechie; sie wirkt als Lebensprinzip, und Diltheys Strukturpsychologie kann in eine Lebensmetaphysik abgleiten. Sie kann auch leicht die Brücke vom individuellen Seelenleben zum sozialen finden: wie das Einzelwesen als psychische Lebenseinheit eine sinnvolle, zweckbestimmte Einheit ist, so stehen die Einzelwesen wieder in einem „Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten", der der Grund der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und ihrer „objektivierten" Zweckzusammenhänge ist.

Das alles gewinnt aber doch ein etwas anderes Aussehen, wenn wir fragen, ob nicht auch Kants kategoriale Synthesen oder Fichtes Bewußtseinshandlungen „Leistungen" sind? Die Kantische Untersuchung der Kategorien, bemerkt Dilthey schon 1859, und Fichtes Versuch der Deduktion derselben, würden in demjenigen einen Fortsetzer finden, der die Bewegung des Geistes nach Einheit der Welt, nach Notwendigkeit des inneren und äußeren Geschehens, nach Gleichartigkeit des ur-

sprünglich gesetzten Zwecks usw., — alle diese „dunklen Bewegungsantriebe der menschlichen Natur" in allen „Formen" ihres Wirkens verfolgt. Dieser Fortsetzer will Dilthey sein. Und es ist klar, daß der Zweckbegriff bei ihm nicht dieselbe Funktion erfüllt wie bei Aristoteles, daß seine Welt dunkler, irrationaler ist.

Diltheys Kritik der historischen Vernunft will die Geisteswissenschaften „erkenntnistheoretisch" begründen durch Selbstbesinnung auf einen Strukturzusammenhang des Seelenlebens, der im Ineinandergreifen seelischer Funktionen e r l e b t wird („ich verstehe unter psychischer Struktur die Anordnung, nach welcher im entwickelten Seelenleben psychische Tatsachen durch eine i n n e r e e r l e b b a r e B e z i e h u n g miteinander verbunden sind"). Dieser Strukturzusammenhang ist die Bedingung der Möglichkeit innerer Erfahrung; äußere Erfahrung ist bloß erschlossen, abgeleitet, hypothetisch. Aber als erlebte ist die innere Erfahrung zugleich L e b e n s e r f a h r u n g, und „psychische Struktur" der „Zusammenhang, in welchem in den psychischen Lebenseinheiten verschiedene Leistungen miteinander verbunden sind". So verweist sie auf einen Zusammenhang aller Lebenseinheiten in Gesellschaft, Geschichte, Kultur. So verweist sie zuletzt auf den Zusammenhang des „Lebens" selber. Wie verhält es sich mit diesem „Leben"? Ist es nicht ein zweideutiger Begriff, — als Grenzbegriff oder (metaphysischer) Grundbegriff? Wie verhält es sich mit Diltheys „Lebensphilosophie"?

Ist „Leben" der (geschichtliche) Horizont alles „Erlebens", so ist Diltheys Lebensphilosophie keine Metaphysik. Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften ist berühmt geworden durch ihre Kritik der Metaphysik: Dilthey gibt sich als Vertreter eines Positivismus, der aber, trotz gewisser Anklänge an Comte, mit dem damaligen erkenntnistheoretischen Positivismus nichts zu tun hat, sondern in der Linie des „Positivismus" der historischen Schule liegt[1]. Die Metaphysik, die das in der Erfahrung Gegebene „durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang ergänzt", ist ein „historisch begrenztes" Phänomen, ein Lebenssystem der Vergangenheit. Aber wenn auch diese Metaphysik dahin ist, „das metaphysische Bewußtsein der Person ist ewig"; „wie die Pflanze wächst und blüht, aber in der Tiefe Wurzeln dem nächsten Frühling entgegen warten, ist in der Tiefe der Menschheit dieses metaphysische Bewußtsein". Und das „letzte Geschäft aller Transzendentalphilosophie" soll es sein, sich dem metaphysischen Bewußtsein mit seinen symbolischen Begriffen zu „nähern". So ist Dilthey kein Antimetaphysiker.

[1] Vgl. oben S. 47 und weiter unten S. 147.

Seine Lebensphilosophie ist eine Immanenzphilosophie. „Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden", — das klingt, als ob es Nietzsche geschrieben hätte. Jede transzendente Beurteilung, Bewertung des Lebens wird abgewiesen. Aber Diltheys Lebensphilosophie ist zugleich eine Philosophie der Geisteswissenschaften, und der Begriff des Geistes deckt sich nicht mit dem des Lebens. Er ist theologisch-idealistischer Herkunft; die „Metaphysik (der abendländischen Tradition) ist die historische Grundlage der Geisteswissenschaften", und der letzte große Vertreter dieser Metaphysik des Geistes war Hegel.

Hat sich Dilthey früher unter dem Einfluß von Schleiermachers Individualitätsphilosophie zu Hegel noch ablehnender verhalten als etwa zu Fichte, so ändert sich das mit seiner Entdeckung von Hegels Jugendmetaphysik (1905). Jetzt wird ihm bewußt, daß Hegel Ähnliches erstrebte wie er selbst in seiner eigenen Jugend, daß der als Rationalist und Begriffsdialektiker Bekämpfte in Wahrheit von einer Philosophie des Lebens ausgegangen war, von einem mystischen Pantheismus und Irrationalismus. Indessen fällt diese, für die moderne Hegelforschung wegweisende Arbeit Diltheys (Hermann Nohl hat im Anschluß daran 1907 „Hegels theologische Jugendschriften" erstmalig in textkritischer Ausgabe herausgebracht) in eine Zeit der immer stärkeren A b - w e n d u n g von jener Jugendkonzeption, in die Zeit des Überganges von der „psychologischen" zur „hermeneutischen" Begründung. 1896 hatte E b b i n g h a u s, ein damals führender Psychologe vom Fach, die Strukturpsychologie Diltheys einer vernichtenden Kritik unterzogen. Und im Jahr der „Jugendgeschichte Hegels" kann Dilthey schreiben, daß die neue „Phänomenologie des Erkennens" der österreichischen Schule, der erkenntnistheoretische Objektivismus also, seiner eigenen „realistisch oder kritisch objektiv gerichteten Erkenntnistheorie" verwandt sei. So kommt es zu der eigentümlichen Wendung, daß Dilthey sich Hegels s p ä t e r e r Lehre vom „objektiven" Geist sachlich nähert, wo er in der Philosophie des j u n g e n Hegel eine von dieser Konstruktion noch freie, lebendigere Auffassung der Wirklichkeit entdeckt zu haben glaubt.

Es ist hier nicht möglich, Diltheys Objektivismus der letzten Jahre genauer zu beschreiben. Und wohl auch nicht nötig; denn für die Sinnphilosophie der Gegenwart kommt diesem Versuch keine wesentliche Bedeutung zu. Die Geisteswissenschaften werden jetzt durch den „objektiven Geist" definiert; alle „Objektivationen" des Geistes gehören in den Umkreis der Geisteswissenschaften. Da Dilthey es aber nach wie vor zu vermeiden sucht, die „Vernunft" an Stelle des „Geistes" zu

setzen, und es beim Begriff des „Lebens" bewenden läßt, da er das Erlebnis als Zugang zur geisteswissenschaftlichen Erkenntnis erhalten möchte, und auch die Strukturpsychologie nicht preisgibt, so gelangt er zu einem bloßen Nebeneinander: „Neben dem Erlebnis wird die Anschauung von der Objektivität des Lebens, seine Veräußerlichung in mannigfachen strukturellen Zusammenhängen, zur Grundlage der Geisteswissenschaften." Weder dieses Nebeneinander, noch die objektive Lebensschau können aber ausreichen, um die letzte metaphysische Problematik: die Vergegenständlichung des Lebens in und vor sich selber, zu erreichen.

So steht denn am Ausgang der Diltheyschen Philosophie das Unbefriedigende einer offenen Frage. Unbedenklich aber werden wir sagen können, daß Dilthey sowohl der Begriffsbildung als auch den Voraussetzungen seiner Philosophie nach den Neuidealismus verkörpert. Sein Begriff des Lebens, sein Irrationalismus und „Positivismus", seine Immanenzphilosophie, sein (ursprünglicher) Verstehensbegriff, seine Forderung nach einer Selbsterhöhung des Lebens, sein Streben, den Geist aus dem Leben hervorgehen, ihn nicht als übersinnliche Macht vorausgehen zu lassen, — alles dies ist neuidealistisch. Was Dilthey von anderen Vertretern des Neuidealismus (insbesondere von Eucken) unterscheidet, wäre vielleicht dies: daß bei ihm die „ideale Forderung" als ethische und kulturreformatorische Aufgabe etwas zurücktritt, und daß er eine eigentliche Religionsphilosophie nicht entworfen hat. Wenn aber Diltheys Schule auf Grund solcher und anderer Indizien gegen die Einbeziehung Diltheys in die Philosophie des 19. Jahrhunderts überhaupt protestiert, so wird sich uns später zeigen[1], daß auch diese Schule selbst noch wesentlich in neuidealistischen Gedanken verbleibt.

Rudolf Eucken

Im letzten Vorkriegsjahrzehnt galt Eucken als Repräsentant deutschen Geisteslebens, mindestens nach außen. War die Auflagenhöhe seiner Bücher schon erheblich größer als die anderer Denker der gleichen Zeit, so ist die Zahl der Übersetzungen seiner Schriften bis heut unüberboten. Und der Nobelpreis, der ihm 1908 verliehen wurde, entsprach den Hoffnungen, die man im Ausland auf ihn setzte. Er habe sich stets als guten Deutschen gefühlt, schreibt er 1921, aber sein „Hauptproblem

[1] Vgl. weiter unten S. 231 ff.

war übernational, es erstreckte sich über alle Völker und Kulturkreise". Diese „übernationale" Geltung des Idealismus, wie er ihn weitergebildet hatte, war allerdings sein „Hauptproblem"; und seine Kulturpropaganda, groß im Stil und zweifelhaft im Wert, fand offene Ohren. Noch im Kriege predigt er von den Segnungen des Idealismus. Und erst recht wieder nach dem Kriege, bis zu seinem Tode (1926).

Er wurzelt fest in dem Jahrhundert, das ihn geboren hat. Der Weltkrieg nötigt ihn nicht, „seine Grundanschauungen zu verändern". Im Gegenteil, durch die „Erfahrungen des Krieges" fühlt er sie, wie er 1917 (im Vorwort zur 5. Auflage vom „Sinn und Wert des Lebens") schreibt, „nur bestätigt". Der Krieg ist eine Krise, sagt er am Schluß seiner „Lebenserinnerungen", die entweder zur Zerstörung oder zur Erhöhung „des menschlichen Standes" führen muß: „Wer trotz aller Wirren und Nöte der Zeit zuversichtlich die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer Erhöhung verficht, der muß seine höchste Kraft an die Sache setzen, der muß auf einer durchgreifenden Umwandlung bestehen, der muß eine geistige Reformation verlangen ..." Um die Sache zu sichern, gründet er 1920 den Euckenbund in Jena, der noch heute besteht und eine eigene Zeitschrift („Tatwelt") herausgibt.

Er ist ein Liebling des Glückes und hat ein Wohlgefallen an seinem Schicksal. 1846 in Aurich (Ostfriesland) geboren als Sohn eines Postbeamten, von dem er „ein großes Interesse für Statistik und Handelsverhältnisse" ererbt zu haben behauptet, wäre er fast schon im ersten Lebensjahre gestorben. „Ich saß", heißt es in den Lebenserinnerungen, „kaum einjährig, auf dem Schoß meiner Mutter, ergriff aus einem Schlüsselkorb blitzartig ein offenes Vorhängeschloß und steckte es in den Mund, um es herunterzuschlucken." Hier war ihm das Glück zuerst hold; denn der Mutter gelang es, das Schloß wieder herauszuziehen.

Er studiert Philologie, zuerst in Göttingen, dann in Berlin. In Göttingen verfaßt er eine Dissertation über die Sprache des Aristoteles (1860); in Berlin hört er bei Trendelenburg, dem Aristoteliker, von dem er — wie Dilthey — philosophisch stark beeinflußt wird; Lotze in Göttingen hatte ihm eine „feste Lebensrichtung" nicht geben können. Aber noch denkt er nicht daran, die Philosophie zum Lebensberuf zu machen. Er tritt in den Schuldienst, ist Probekandidat an einem Berliner Gymnasium (1867) und nimmt kurz darauf eine „gutdotierte" Stelle als Oberlehrer in Husum, der Stadt Theodor Storms, an. 1869 wird er nach Berlin versetzt, und schon zwei Jahre später trifft ihn ein Ruf nach Basel als Nachfolger von Teichmüller, bei dem er in Göttingen studiert hatte. „So war ich im Alter von 25 Jahren ein wohlbestallter ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik."

In Basel wirkt er drei Jahre; dann wird er nach Jena berufen. Und das ist die Stadt mit der hohen idealistischen Tradition, die Stadt Fichtes, Schillers und — Kuno Fischers, die er nicht wieder verläßt, in der er ein „eigenes Haus begründet" und eine „selbständige Gedankenwelt" ausbildet. Die Jahrhundertwende erreicht ihn, als er sich sein „höchstes Ziel" gestellt hat: „In dieser unsicheren und zerrissenen Zeit unserem Volke ein geistiger Führer und Berater zu werden."

Euckens Schaffen gliedert sich in drei Perioden: in die Zeit der bloßen Forschung, von den Aristotelesarbeiten bis zur „Geschichte der philosophischen Terminologie" (1879), in die Zeit der Erarbeitung und Durchführung des eigenen Systems, in welche drei seiner Hauptwerke fallen: die „Einheit des Geisteslebens" (1888), die „Lebensanschauungen der großen Denker" (1890) und der „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" (1896), und in die Zeit seiner eigentlichen Kulturpropaganda, in der er nicht müde wird, sich zu wiederholen und sich selbst zu kommentieren. Seine populärsten Schriften (Sinn und Wert des Lebens 1908; Träger des deutschen Idealismus 1915; Geistige Forderungen der Gegenwart 1917) gehören dieser letzten Zeit an. Aber auch Bücher, denen er eine noch weiterführende systematische Bedeutung beilegt, wie „Erkennen und Leben" (1912) und das damit zusammenhängende letzte Hauptwerk „Mensch und Welt" (1918). Überflüssig zu sagen, daß Eucken noch sehr viel mehr geschrieben hat, daß er es z. B. 1911 unternimmt, die Straußsche Frage, ob wir noch Christen sein können, neu zu stellen und positiv zu beantworten — wobei er auf ein noch der zweiten Periode angehörendes Werk, den „Wahrheitsgehalt der Religion" (1901) zurückgreift —, daß er sich 1912, ähnlich wie Natorp, zu einem idealistischen Sozialismus bekennt usf.

Eucken ist kein Fachphilosoph im Sinne damaliger Zeit; er beklagt sich sehr darüber, daß „damals die deutsche Gelehrtenwelt an meinen Bestrebungen mit voller Gleichgültigkeit vorbeigegangen, ... daß die akademischen Kreise meine Tätigkeit als für die Wissenschaft wertlos betrachteten". Die philosophische Erkenntnis ist ihm nicht Selbstzweck, sondern Mittel der Kulturverbesserung. „Von Jugend an durchdrang mich die Überzeugung, daß die jetzige Menschheit sich in einer schweren Krise befinde, und daß das Leben mit seiner Kultur voller Widersprüche sei; eingreifende Weiterbildungen schienen mir unerläßlich, der Gesamtstand der Menschheit wurde mir zum Problem." Dieses Problem aber läßt sich nicht mit „abstrakten begrifflichen Erwägungen bewältigen", sondern nur durch die Aneignung eines „tatsächlich vorhandenen und wirksam sich bezeugenden Prozesses zentraler Art", eines geistigen Prozesses also, in dem sich schon selbst die Problematik der

Kultur zu lösen beginnt, und dessen „Aneignung" die philosophische Grund e r f a h r u n g ist.

Eucken ist kein Systematiker. Weder nach seinen Aufgaben, noch nach der Art der Lösung. Seine Bücher, deren „Expressionismus" die Zeitgenossen begeistert, sind arm an bündigen Ableitungen und präzisen Formulierungen, reich an lebendigen Beschreibungen. Den Gipfel seiner Stilkunst erreicht er in den „Lebensanschauungen der großen Denker". Hier wogt und wallt es und umfängt den Leser wie ein Nebelmeer, in welchem alle Konturen verschwimmen und sich das Mitdenken selbst zu einer Bewegung auflöst.

Doch darf man sich schon hier nicht täuschen über den Wissensstoff, den Eucken verarbeitet und über die gründlichen Kenntnisse, die er als Historiker besitzt. Es bleibt zwar merkwürdig, wie wenig er in seiner einzigen größeren philosophiegeschichtlichen Monographie, „Methode der Aristotelischen Forschung" (1872), an A r i s t o t e l e s selbst Anteil nimmt; so daß es auch wohl in seiner Entwicklung keine eigentlich „aristotelische" Periode gibt. Reiche Früchte aber setzt seine Philosophie an bei seinen Bemühungen um eine Gesamtgeschichte und immanente Kritik der philosophischen Grundbegriffe. Von diesen Früchten nährt er sich auch später, als der lebendige Zusammenhang mit der Forschung verschwunden ist.

Vollends darf man die Naivität des späteren Kulturpredigers nicht mit einem Mangel an philosophischer Reflexion verwechseln. Ist er kein Systematiker im üblichen Sinne, so ist sein Denken doch stark systematisch bestimmt. Hat er am Methodologismus seiner Zeit keinen Anteil, so beansprucht er doch, eine besondere Methode, einen „eigenen Weg" für ein „eigenes Ziel" zu besitzen. Er nennt diese Methode die n o o l o g i s c h e und hat sie zuerst 1885 in den „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens" dargestellt. Steht er, wie Dilthey, der erkenntnistheoretischen Bewegung fern, so ist er doch mit ihren Problemen vertraut, und seine Schrift über Erkennen und Leben (1912), in der er das Erkennen echt platonisch als „Teilnahme", nämlich als „Teilnahme an einem Beisichselbstsein des Lebens" definiert, trifft genau den entscheidenden Punkt: daß eine solche Teilnahme nicht durch Bewußtseinsanalyse, sondern nur durch g e s c h i c h t l i c h e A r b e i t erreicht werden kann.

Die philosophische Reflexion ist bei ihm sogar so entwickelt, daß sie ihn in der ersten Periode in der Kritik festhält und die systematischen Ansätze behindert. Auch die späteren Schriften wollen das eigene Ziel nur durch immanente Kritik der geschichtlich abgesetzten „Lebenssysteme" (Syntagmen) gewinnen. Sein Verfahren ähnelt dabei demjenigen H e g e l s in der „Phänomenologie des Geistes": im Wider-

spruch, den eine Gestalt des Bewußtseins aus sich selbst hervortreibt, ihre Grenze und den Punkt ihrer Überwindung kenntlich zu machen. „Wir wollen nicht von uns aus kritisieren, was da geschieht, sondern die Tatsachen selber zur Kritik aufrufen, durch eine den Dingen immanente Dialektik uns von einer bloß scheinenden zur echten Wirklichkeit führen lassen."

Über die geistesgeschichtliche Lage, die er vorfand, als er in den achtziger Jahren an die „Begründung eines eigenen Hauses" und einer „selbständigen Gedankenwelt" heranging, hat er sich des öfteren ausgesprochen. Die Zeit war die einer bloßen „Arbeitskultur", veräußerlicht und verflacht. Der (ältere) Idealismus, soweit er damals noch philosophisch vertreten wurde, konnte „dem Leben keine neue Gestaltung" geben; der Positivismus „konnte unmöglich den Bedürfnissen des deutschen Geistes genügen". Er bleibt auf der Stufe des N a t u r a l i s m u s, jener aber ist I n t e l l e k t u a l i s m u s, weil er das „Sachgeschehen" in „logischen Bestimmungen des Denkens" finden will. Indem Eucken daran geht, diese beiden „Lebenssysteme" der Gegenwart aufzuarbeiten, finden wir ihn bereits auf dem Boden seiner eigenen Philosophie.

Diese ist eine Lebensphilosophie; irrationalistisch und evolutionistisch. Aber sie ist zugleich ein Idealismus des Geistes, eine Wert- und Kulturphilosophie mit religiöser Begründung. Und darum genügt ihr das Leben auf der „biologischen Stufe" nicht; es ist nur die faktische Voraussetzung für das Leben auf höherer Stufe, das „Geistesleben". Es genügt nicht, bei den „Phänomenen des existenten Lebens" stehen zu bleiben; dem bloßen D a s e i n ist eine T a t w e l t überzuordnen, in der das Leben durch unser eigenes Tun verinnerlicht wird. Vertritt Eucken so einen ethischen Aktivismus, der nicht bloß den Begriff der „Tathandlung" F i c h t e entlehnt, so vertritt er auf der anderen Seite einen religiösen Passivismus; denn das eben ist seine metaphysische Grundüberzeugung, daß sich dem Menschen handelnd ein W e l t leben offenbart, und daß es sich ihm o f f e n b a r t, ihm „eingepflanzt wird" durch eine „Schöpfung des Gesamt- und Urlebens in ihm".

Dieser religiös-metaphysische, mystisch-pantheistische Ansatz, der ihm aus enger Vertrautheit mit der irrationalistischen Metaphysik von Kues bis Schelling erwächst, aber noch nicht das letzte Wort seiner eigenen Philosophie ist, zwingt ihn, das Fragmentarisch-Widerspruchsvolle, Gebrochene unseres Daseins hervorzuheben und den Wendepunkt vom natürlichen Leben zum Geistesleben, — zu jenem Leben, „das ein Beisichselbstsein erreicht und seinen Inhalt zu entwickeln strebt" — besonders zu fixieren. Fast alle seine Bücher gipfeln in der Beschreibung dieser eigentlichen Wendung von außen nach innen, die das „Erringen

einer inneren, der Mannigfaltigkeit überlegenen und sie durchdringenden Einheit" ist. Und hier wird der Abstand zu Nietzsche, den er in Basel noch als Kollege kennenlernt, am deutlichsten. Die „Wendung des Lebens nach innen" sei keine Krafterweisung; die bloße Krafterweisung würde im Gegenteil das Leben „unvermeidlich nach außen kehren und bei sich selbst zerspalten". Was ein „Selbständigwerden inneren Lebens" erwirkt oder befördert, ist keine „Fortführung der Natur"; es ist ein Bruch mit der Natur, „ein Ergreifen eines neuen Ausgangspunktes". Es paßt also dafür auch nicht der Begriff der Entwicklung: die „Tathandlung" ist Abbruch und Neueinsatz.

So aber findet sich Eucken in der Spaltung von Natur und Geist, von der seine „noologische", d. h. geisteswissenschaftliche (im Gegensatz zur logischen und psychologischen) Methode bestimmt wird, die er aber, auf „höherer Stufe" wieder aufheben muß, um nicht im Dualismus zu verbleiben. Diese höhere Stufe, sozusagen die einer verklärten, im Geiste erneuerten Natur, ist die Kultur, aber nicht eine solche des bloß objektiven Geistes, „die sich vom Menschen ablöst und ihm gegenüber ihren eigenen Weg gehen will", sondern eine Kultur, in der der Mensch „damit erst zu einem echten Wesen gelangt, damit erst ein wahrhaftiges Wesen erreicht".

Für diese Kultur ist offenbar der Grundriß einer Metaphysik des schöpferischen Ungrundes, des impersonalen „Gesamt- und Urlebens" unzureichend. Naturalismus und Intellektualismus sind Systeme, die der Persönlichkeit den rechten Platz nicht geben, — aber der Irrationalismus, dem Euckens Konzeptionen entstammen, ist ebensowenig der rechte Platz für eine „personalistische Lebensordnung". So einfach freilich, das „Urleben" wieder mit persönlichen Zügen auszustatten, es als Person zu denken, und damit zum spekulativen Theismus (Spätidealismus) zurückzukehren, macht sich Eucken die Sache nicht. So vielerlei Erbauliches man in seinen Schriften über Religion und Christentum findet, — ein Bekenntnis zum persönlichen Gott des Christentums wird man darin vergebens suchen.

Vielmehr geht Eucken hier auf einen Denker der klassischen idealistischen Philosophie zurück, der — in Deutschland wenigstens — nur im Verborgenen blühte: auf K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), dem er 1881 auch in einer Jubiläumsschrift ein Denkmal gesetzt hat. Krausescher Herkunft ist nämlich der bei Eucken auftretende, vom Individualismus deutlich abgegrenzte Begriff des universalen Personallebens. Die „sinnlich selbstische Individualexistenz" des Menschen eigne sich so wenig zur Einführung eines neuen, personalen Lebenssystems, wie das Ausgehen von einem „halbseienden", der Wirklichkeit gegenüberstehenden Subjekt. Eine personale Welt kann nicht

aus punktuellen Einzelexistenzen und individuellen „Beziehungen" hervorgehen, sie muß umgreifend, universal, die Einzelnen selbst erst individualisierend gedacht werden.

Im besonderen ist es der in Krauses „Urbild der Menschheit" (1811) entwickelte G e m e i n s c h a f t s b e g r i f f , der Euckens Sozial- und Kulturphilosophie bestimmt. Das menschliche Zusammenleben von der Familie bis zur universalen Gemeinschaft des Menschengeschlechts auf Erden wird als ein Inbegriff von „Lebenskreisen" niederer und höherer Ordnung gedacht, als ein „Gewebe von Konzentrationen", die selbst nicht statisch, sondern dynamisch, als geschichtlich-übergeschichtliche Bewegungen aufzufassen sind, und „über alle sichtbaren Organisationen hinaus zur ideellen Einheit eines Vernunftreichs" drängen.

Man wird schwerlich behaupten können, daß Eucken hier zu letzter Klarheit vorgedrungen ist. Seine Impulse haben sich fruchtbar erwiesen in Troeltschs Religionsphilosophie, im Personalismus Max Schelers[1] und in der Aufstellung einer „philosophischen Anthropologie", wie sie in Schelers Nachfolge M. Heidegger[2] projektiert. Kommt in dieser Hinsicht Euckens letztem größeren Werk „Mensch und Welt" (1918) eine Gegenwartsbedeutung zu, die meist verkannt wird, so ist es doch kein Zufall, daß hier wie überall die weit weniger programmatischen Gedanken W. Diltheys Euckens Einfluß zurückzudrängen vermochten. Auch ist es garnicht merkwürdig, daß diese ganze „Anthropologie" der Neuidealisten zuletzt in eine Sackgasse führen mußte.

Denn wenn der Mensch bei Eucken zum Problem wird, so ist diese Problematik nur der Ertrag der christlich-neuhumanistischen Tradition, kein Durchbruch zu einer n e u e n Anthropologie. Wie in allen Schriften Euckens, handelt es sich auch in „Mensch und Welt" darum, ob der Mensch an das natürliche Leben gebunden ist oder ob er diese Bindung lösen und sich vom „Dasein" zur „Tatwelt" erheben kann. Es handelt sich darum, den Punkt zu bestimmen, „welcher menschliches und kosmisches Leben verbindet und dem Menschen das Bewußtsein gibt, über sich selbst in ein Reich der Wahrheit, d. h. aber in die schaffende Wirklichkeit versetzt zu werden". Mit geradezu naiver Selbstverständlichkeit wird dabei diejenige „Stellung des Menschen im Kosmos", die erst erwiesen werden soll, aus dem Bestande der idealistischen Tradition einfach vorausgesetzt. Und vollends tautologisch ist die Lösung, die Eucken gibt: „die geistige Bewegung" (wie sie in der aktuellen Geschichte wenigstens spürbar sein soll) „zu verstärken" und „den Menschen emporzuheben". Und wie Selbstironie klingt es, wenn Eucken hinzusetzt: Wenn der Mensch sich so ins Reich der Wahrheit begibt,

[1] Vgl. S. 312 ff.
[2] Vgl. S. 398.

„entrinnt er aller Enge und Sorge des kleinmenschlichen Lebens". Er ist dann wirklich „bei sich selbst", und das böse Draußen kann ihm keinen Schaden mehr zufügen. Das Illusorische dieser Sorglosigkeit aufgedeckt zu haben ist das Verdienst der von Eucken ausgehenden Existenzphilosophie E. Grisebachs[1].

[1] Vgl. weiter unten S. 361.

III. KAPITEL

DIE WISSENSCHAFT

Die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts erhält ihr Gepräge von der Kultur dieser Zeit. Sie ist stärker differenziert als früher, greift aber auch als Ganzes stärker ins Bewußtsein des Einzelnen und der Massen. Denn in Gestalt einer schnell fortschreitenden, mit der ungeheuren Bevölkerungszunahme wetteifernden, den wirtschaftlichen Veränderungen entsprechenden Technik offenbart sie ihren Nutzen jedermann. Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert des Spezialistentums, der Fachwissenschaften, und eines Positivismus, der vergangenen Jahrhunderten nicht betriebsmäßig, aber weltanschaulich unbekannt war, — der ein Analogon höchstens im Alexandrinismus der Spätantike besitzt.

Dieser Positivismus ist weltanschaulich begründet durch die Überzeugung von dem Eigenwert, der kulturellen Eigenbedeutung, der Autonomie der Wissenschaft. Was in *Comtes* Dreistadiengesetz zuerst seinen Ausdruck erhält: daß die „Wissenschaft" das metaphysische Denken ablöst wie die „Metaphysik" das theologische abgelöst hatte, wird bald zur tragenden Grundüberzeugung dieses fortschrittlichen Jahrhunderts. Theologie und Metaphysik sind Entwicklungsstadien des menschlichen Geistes, die er hinter sich gelassen und zu denen er nicht mehr zurückzukehren hat.

Das darin ausgesprochene Mißverhältnis des Geistes zur Geschichte hat seine Wurzeln im Aufklärungsdenken und in den Ideen von 1789. Ist ja doch die Vorstellung von der „Voraussetzungslosigkeit" der Wissenschaft, ihrer Autonomie und Freiheit, eine durch und durch liberalistische. Und gerade in Deutschland verbindet sich der Siegeszug der Naturwissenschaften mit einer *Aufklärungsbewegung*, die bald nach Goethes Tode einsetzt und schnell die breiteren Massen des Volkes ergreift: Kleinbürgertum und Arbeiterschaft. Diese Bewegung ist natürlich politisch bedingt. Aber in erster Linie gibt sie sich als *Bildungsbewegung*. Ihre Wortführer sind nicht Berufspolitiker, sondern Ärzte, Volksschullehrer, Professoren, die man zuerst maßregelt (Büchner, Moleschott), dann gewähren läßt (Haeckel, Ostwald).

Der innere Wandel in den Vorstellungen der deutschen Aufklärung von der Göttinger Naturforscherversammlung 1854 bis zur Gründung

des Monistenbundes 1906 braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtig ist das andere: der Anteil, den diese Bewegung eben als Bildungsbewegung an der Wissenschaft der Zeit selbst hat. Ohne Werbung konnte die Wissenschaft im liberalistischen Zeitalter nicht zur Macht gelangen. In der Werbung für die Wissenschaft aber besteht die eigentliche Leistung des Vulgärmaterialismus. Werke wie Büchners „Kraft und Stoff" (1854) und Haeckels „Welträtsel" (1899), als Produkte eigenen Nachdenkens ihrer Verfasser ohne Wert, sind in dieser Hinsicht von größter Bedeutung und keine „Modeerscheinungen".

Das betrifft jedoch nur die Naturwissenschaften. Die Elemente naturwissenschaftlicher Bildung, der Physik, Biologie, Entwicklungslehre, werden popularisiert. Aber die Möglichkeit solcher Popularisierung ist sehr bedingt. Ist die Physik als angewandte Mathematik ohne Differential- und Integralrechnung ohnedies unverstehbar, so mußte mit fortschreitendem Anschauungsschwund und dem, wie es Dingler spöttisch nennt, „Matrizenapriorismus" der modernen Physik[1] zuletzt jede Allgemeinverständlichkeit verloren gehen. Mit der Biologie verhält es sich anders, gewiß. Aber das Eindringen neovitalistischer Lehren mußte dem „Monismus" als vermeintlicher Weltanschauung alle Reize nehmen. Allgemein läßt sich, etwas überspitzt, sagen: der „Zusammenbruch" der (Natur-) Wissenschaft (der ja, wie schon früher hervorgehoben, kein Zusammenbruch im eigentlichen Sinne, sondern eben eine durch Weiterarbeit an den Sachproblemen bedingte Grundlagenkrise ist) bedeutet b i l d u n g s g e s c h i c h t l i c h den Bankerott der Wissenschaftsautonomie des 19. Jahrhunderts: als Bildungsmacht ist die Wissenschaft nicht mehr, was sie der älteren Generation sein konnte, sicherer Weg zum „Weltbild", zur Weltanschauung.

Hat die deutsche Aufklärungsbewegung im 19. Jahrhundert der Naturwissenschaft sozusagen das soziale Rückgrat gegeben und viel zur Stärkung des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins beigetragen, — in anderer Hinsicht ist ihr Einfluß verhängnisvoll. Sie eigentlich trifft das Verschulden, den Zusammenhang der deutschen Wissenschaftstradition des 19. Jahrhunderts zerrissen zu haben. Der Materialismus richtete sich nicht so sehr gegen den philosophischen Idealismus, von dem er nichts verstand, als gegen die romantische „Naturphilosophie": bis in unsere Tage konnte sich unter seinem Einfluß die Vorstellung erhalten, diese Art spekulativer Naturwissenschaft sei das Grab aller echten Forschung. Dabei ist die romantische Naturphilosophie ja nur ein Ausschnitt aus der Wissenschaft damaliger Zeit und ein Bestandteil jenes historisch-organologischen Denkens, das im ersten Drittel des Jahrhunderts auf allen Wissenschaftsgebieten herrschte.

[1] Siehe weiter unten S. 268.

Insbesondere natürlich auf dem Gebiete sog. „Geisteswissenschaft": Jurisprudenz (Savigny), Sprachwissenschaft (Jakob Grimm), Geschichtswissenschaft (Ranke). Setzt man mit Rothacker die Jahre 1774 (Herders Schrift: Auch eine Philosophie der Geschichte) und 1854 (Rankes Vorträge über die Epochen der neueren Geschichte) als die Daten für Beginn und Ende dieser Wissenschaftsbewegung der „historischen Schule", so erstreckt sie sich fast über einen ebenso langen Zeitraum wie die naturwissenschaftliche Aufklärungsbewegung. Es bedarf aber nicht erst der Namen Kielmeyer, A. v. Humboldt, Ritter, Carus oder anderer Naturforscher und Ärzte der „romantischen" Zeit, um zu zeigen, daß damaligem Denken der abstrakte Gegensatz von Geistes- und Naturwissenschaften nicht bloß fremd, sondern daß auch der Begriff des „Geistes" selber nichts anderes ist als eben jener Begriff des „Lebens", der gegen Ende des Jahrhunderts wieder auftaucht.

Denn die „romantische" Wissenschaft ist ja in ihrer Weise ebenso „positivistisch" wie später die naturwissenschaftlich-technischen Disziplinen. Gerade in ihrem Positivismus besteht der Gegensatz der historischen Schule zur idealistischen Philosophie, wenn auch auf anderer, philosophischerer Ebene (so daß Rothacker, der Historiker der Geisteswissenschaften, mit Recht von der „heimlichen Philosophie" der historischen Schule spricht).

Verlauf und Problemgeschichte dieser Wissenschaftsbewegung sind hier nicht nachzuzeichnen. Es genügt zu sehen, daß der für die Wissenschaftstheorie des ausgehenden 19. Jahrhunderts so grundsätzliche Unterschied von Geistes- und Naturwissenschaften erst in der Philosophie auftaucht, und zwar in der Erkenntnistheorie. Bei Denkern, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Naturalismus jener älteren Wissenschaftstradition erinnern oder wohl auch Ansprüche daraus herleiten, daß die Philosophie gebietsmäßig selbst zu den „Geisteswissenschaften" gehört. Das gilt jedenfalls von Dilthey. In gewisser Hinsicht auch von Windelband und Rickert. Immerhin ist der Terminus „Geisteswissenschaft" nicht der historischen Schule, sondern gerade umgekehrt dem naturalistischen Positivismus entnommen: John Stuart Mills „Logik". Dem entspricht die methodologische Verwendung, die die Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften erhält: sie wird — selbst bei Dilthey — als ein abstrakter Gegensatz behandelt, der als solcher nichts mit der „romantischen" Wissenschaftskonzeption zu tun hat, — nichts mit Schellings oder Schleiermachers Gliederung der Wissenschaften und nichts mit Hegels „Enzyklopädie", dem letzten großen Klassifikationsentwurf der idealistischen Philosophie. Das organische Denken der Identitätsphilosophie konnte ja einen solchen Wissenschaftsdualismus garnicht aufkommen lassen.

Ist die Unterscheidung eine abstrakte, „unnatürliche", so mußten sich alle jene Wissenschaften benachteiligt fühlen, die nach Gegenstand und Arbeitsweise sowohl der Naturwissenschaft als auch den Geisteswissenschaften verbunden waren, aber das gleiche Stimmrecht beanspruchten wie jene. Wir neigen heut dazu, die Methodenstreitigkeiten damaliger Zeit, bei denen es sich etwa darum handelte, ob die Geschichte wesentlich Kultur- oder politische Geschichte, die Geologie „individualisierend" oder „generalisierend" ist, ob es allgemeine „Gesetze" der Geschichte gibt, ob die Psychologie zu den Natur- oder Geisteswissenschaften gehört usf., für überflüssig, wenn nicht lächerlich zu halten. Es geht aber dabei um mehr als um „Methoden". Es geht um die Struktur, Verfassung, Gesetzgebung der autonomen Wissenschaft selbst.

Herrscht die Naturwissenschaft, dann ist dies Problem gelöst; gerade so dachte es sich der Vulgärmaterialismus. In der Übernahme naturwissenschaftlicher „Methode" — nach der sogar Brentano die Philosophie zu behandeln versprach — besteht der Sieg der Naturwissenschaft. Es ist in der Tat für den Stand der historischen Disziplinen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kennzeichnend, daß viele Bücher erscheinen, die nach „naturwissenschaftlicher Methode" zu verfahren behaupten. Was Taine in Frankreich erstrebte, will Lamprecht in Deutschland leisten. Seine „Deutsche Geschichte" (1891 ff.), Helmolts Weltgeschichte, K. Breysigs „Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte", sind Dokumente eines Positivismus, der noch nicht auf eine einfache Formel zu bringen ist und sich außerdem in der Entwicklung zu seiner eigenen „Überwindung" befindet (so gelingt es ja Breysig, wieder zu einer echten Geschichts- und Kulturphilosophie vorzudringen), der aber doch — verglichen mit dem „Positivismus" der deutschen historischen Schule — eine geistige Horizontverengung zeigt, die selbst schon Verfallssymptom ist. (Über Jakob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen", eines der wenigen Bücher damaliger Zeit, die das Niveau der deutschen historischen Schule erhalten, urteilt Wilhelm Wundt einmal: sie seien rein sachlich wertlos und bloß psychologisch interessant für ihren „geistvollen Verfasser".)

Von hier aus erklärt sich die Erbitterung, mit der der Methodenstreit allenthalben ausgetragen wurde. Aber seine volle Bedeutung tritt erst hervor, wenn wir uns erinnern, daß seit der Degradation der Philosophie zur Erkenntnistheorie gerade aus den, zwischen Geistes- und Naturwissenschaften gebietsmäßig vermittelnden Fächern jene Bestrebungen aufbrachen, die wir als Wissenschaftssynthese bezeichneten[1]. Insbesondere aus den Sozialwissenschaften. Die großen positivistischen Klassifikationsversuche (Comtes und Spencers) gipfeln in

[1] Vgl. S. 43 ff.

der „Soziologie“ als Lehre vom sozialen Organismus, für die es in Deutschland trotz der ähnlich scheinenden „organischen Staatslehren“ zunächst kein Analogon gab. Denn die organischen Staatslehren aus Schellings, Hegels, Krauses und Schleiermachers Schulen waren nicht bloß primär Staats- und nicht Gesellschaftstheorien, sondern verstanden auch den Staat als geistigen (sittlichen) Organismus, nicht als bloßes Naturgebilde.

Als durch den Junghegelianismus, durch die Jugendarbeit L. v. Steins (Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, 1850), und durch den „wissenschaftlichen“ Sozialismus (Marxismus) diese westlichen Gedanken auch in die deutschen Sozialwissenschaften mehr und mehr Eingang fanden, mußte auf ihrem Boden der Kampf zwischen der historischen und der naturwissenschaftlichen „Methode“ ausbrechen. Und hier erwies er sich im Kern als ein politischer Kampf. Als solcher wird er von H. v. Treitschke, F. W. Riehl, später G. v. Below und anderen konservativen deutschen Historikern geführt. Hätten wir den Methodenstreit im ganzen darzustellen, so wäre dies sein interessantestes Kapitel. Man gebe sich aber keinen Täuschungen hin: Historiker und „Soziologen“ stehen beide im Banne der liberalistischen Vorstellung von der Autonomie der Wissenschaft, und selbst die Kathedersozialisten sind in dieser Vorstellung befangen. Nur für den klassenkämpferischen Sozialismus ist die Wissenschaft Instrument, in und mit der bürgerlichen Wissenschaft die bürgerliche Gesellschaft selbst zu zerstören. Der einzige Denker aber, der diesen Sachverhalt durchschaut, Nietzsche, blieb der Wissenschaft ein Unbekannter.

Erst damit steigt der Methodenstreit in seiner ganzen Bedeutung auf: er bezeichnet die Krise der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und deren nahes Ende. Das Verhältnis der Philosophie als Fachwissenschaft zu den anderen Fachwissenschaften ist davon nur ein Ausschnitt. Hatte die Philosophie seit dem Zusammenbruch des Hegelianismus keine weltanschaulich bindende Kraft mehr, war andererseits die Hegemonie der Wissenschaft auf weltanschauliche Voraussetzungen angewiesen, so mußte von der Wissenschaft geleistet werden, was zu Zeiten der historischen Schule noch Amt und Aufgabe der Philosophie war. Denn noch einmal: „Weltanschauung“ ist keine beliebige, bloß subjektiv zureichende Abrundung unseres „Wissens von der Welt“, sondern sie ist im Wesen politisch, weil sie das Verhältnis des Wissens und Wollens zur handelnden Gemeinschaft (polis) betrifft, der auch der „theoretische“ Mensch angehört.

Es ist also gar nicht nebensächlich, daß sich die Naturwissenschaft um Weltanschauungsprobleme bemüht, denen sie nicht gewachsen ist, und daß dabei die liberalistisch-evolutionistische Ideologie des Jahrhun-

derts zum Vorschein kommt. Es ist ebensowenig nebensächlich, daß sich die politisch destruktiven Tendenzen des Marxismus eben dieser „positivistischen" Wissenschaft bedienen, um einerseits der (bürgerlichen) „Gesellschaft" das Übergewicht über den „Staat" zu verschaffen, andererseits aber auch den Volksbegriff — soweit er im Liberalismus überhaupt mitklingt — „wissenschaftlich" zu zersetzen. Und es ist entscheidend, daß die Sozialwissenschaften zu beidem Vorspanndienste leisten müssen.

Überblickt man die wissenschaftssynthetischen Leistungen der deutschen Forschung um die Jahrhundertwende im Ganzen, so ist augenfällig, wie sehr sich der Schwerpunkt von der Naturwissenschaft bzw. naturwissenschaftlichen Psychologie in die Sozialwissenschaften verschiebt. Wundts Völkerpsychologie ist in Wahrheit eine Soziologie; der Ansatz seiner physiologischen Psychologie ist längst überholt. Auch Diltheys Strukturpsychologie erweist sich als Soziologie, und von Dilthey aus dringt die „verstehende" Methode in die Sozialwissenschaften ein; Max Weber, so sehr er sachlich von Rickert abhängt, stellt doch sein Lebenswerk unter das Thema einer „verstehenden Soziologie".

Für die Selbstzersetzung des liberalistischen Wissenschaftsbegriffs überhaupt ist aber nichts kennzeichnender, als daß der Methodenstreit eben auf diesem soziologischen Boden seine Fortsetzung findet: im Streit um die „Wertfreiheit" der Wissenschaft. Gewiß ist auch hier die sozialistische Bewegung von Einfluß. Schon 1873 wird von Adolf Wagner, Schmoller, Brentano, Knapp, Gneist und anderen Kathedersozialisten der Verein für Sozialpolitik begründet, der unter Schmollers Führung durch die Gesellschaftswissenschaften sozialistischen Tendenzen Eingang in die Politik zu verschaffen sucht. Aber diese, in der Linie des älteren Staatssozialismus (Rodbertus, L. v. Stein) liegenden, den Marxismus bekämpfenden Bestrebungen, die ihre politische Rechtfertigung und Aktualität in der sozialen Gesetzgebung Wilhelms II. zu finden glauben, greifen doch nicht eigentlich die Ideale der „objektiven", internationalen und autonomen Wissenschaft an. Und wo auf der anderen Seite, bei W. Dilthey, der naturwissenschaftliche Objektivitätsbegriff einer Kritik verfällt, bleibt doch das Gerüst, das liberalistische Bild vom Menschen, erhalten.

Ja, zu den Schichtungen und Abschattungen dieses Menschenbildes: des „theoretischen Menschen", des „ökonomischen Menschen" (der Grundfiktion der klassischen Nationalökonomie), des „politischen Menschen" (der nach „Machtgesetzen" Realpolitik treibt), gesellt sich der auf der Skala menschlicher „Möglichkeiten" beliebig einstellbare „verstehende" Mensch, der seinen Gegenstand zwar nicht in der gleichen objektiven Weise hat wie der Naturwissenschaftler, aber hinsichtlich

der Allgemeingültigkeit seiner Aussagen nicht minder sicher ist, — dessen „Objektivität“ vielmehr die standpunktliche Relativität einschließen und überwinden soll. (Auch sonst ist, was sich um die Jahrhundertwende als Relativismus gibt, ein homo-mensura-Relativismus, der keinerlei ernsthafte Kritik an seinen anthropologischen Voraussetzungen übt.)

So liegt denn auch die abschließende Bedeutung des Streites um die Wertfreiheit nicht in irgendwelchen Ansätzen zur Überwindung des für das 19. Jahrhundert gültigen Wissenschaftsideals, sondern in der Form seiner Verkündung: alle naive Selbstsicherheit ist verschwunden, der Methodologismus hat die wissenschaftliche Begriffsbildung so weit in ihrer Struktur verändert, daß sie jetzt von vornherein in der Reflexionsform steht. Da das von allen Wissenschaften gilt, gilt es auch von der Naturwissenschaft, die dieser Umwendung am wenigsten geneigt ist: die „Grundlagenkrise“ ist das notwendige Ergebnis der Strukturveränderung naturwissenschaftlicher Begriffsbildung.

Nur dies war hier anzudeuten, da es für die Gegenwartsphilosophie von Wichtigkeit ist. Und nur um es zu veranschaulichen, seien von den wissenschaftssynthetischen Leistungen um die Jahrhundertwende die Werke zweier Forscher, die selbst in enger Beziehung zueinander standen, herausgegriffen: Max Weber und Ernst Troeltsch. Wie eine Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts den Rahmen einer „Philosophie der Gegenwart“ weit übersteigt, so auch eine zusammenhängende Darstellung dessen, was wir — bis weit in die Gegenwart hinein — überhaupt an solchen „wissenschaftssynthetischen“ Leistungen besitzen. Max Weber und Ernst Troeltsch sollen da nur Beispiele sein. Besonders Max Weber. Wie er als Forscher — wenn auch nur innerhalb eines engeren Bereichs — Größeres leistet als andere Zeitgenossen, so ist auf der anderen Seite gerade bei ihm die Resignation des Am-Ende-Seins einer abgelaufenen Kulturepoche am stärksten zum Ausdruck gebracht. Hinzu kommt, daß sich von Weber aus Beziehungen zu Dilthey, Rickert, Spengler, zu Heidegger und Jaspers, also zur Gegenwartsphilosophie selbst erstrecken. —

Fast überflüssig dürfte es sein, in diesem Zusammenhange auf eine Einteilung der Gegenwartsphilosophie hin- und sie zurückzuweisen, die Müller-Freienfels 1923 gab: daß nämlich in der Philosophie der Gegenwart ein einfacher Gegensatz von „Wissenschaftsphilosophie“ (als von den Einzelwissenschaften ausgehende, Philosophie selbst „als Wissenschaft“ betreibende, die Methoden der Einzelwissenschaften beibehaltende, nur das Denken als Erkenntnismittel gelten lassende, mithin „rationalistische“ philosophische Forschung) und „Lebensphilosophie“ (für die die Wissenschaft nur eine „Form des Lebens“, eine „dem

Leben dienende Konstruktion des Geistes" sein soll) bestände. Hat sich die „Lebensphilosophie" der Gegenwart ohnedies als bloßes Durchgangsstadium erwiesen (in welchem Sinne der Neuidealismus eine „Lebensphilosophie" ist und sein wollte, haben wir ja gesehen), so sind natürlich Erkenntnistheorie und Wissenschaftssynthese nicht unter den einen Hut „Wissenschaftsphilosophie" zu bringen. Für die wissenschaftssynthetischen Leistungen des ausgehenden Jahrhunderts ist es kennzeichnend, daß hier philosophische Aufgaben und Fragen durchbrechen, die in der Philosophie als Fachwissenschaft, also in der Erkenntnistheorie, weder gestellt werden, noch überhaupt gestellt werden können, weil ein methodologisches, mithin analytisches und formales Denken dazu außerstande ist. Zudem wird übersehen, daß gerade die Wissenschaftssynthese das so Wichtige zum Ausdruck bringt: daß sich auf der Schwelle der Gegenwart der Wissenschaftsbegriff (das „Phänomen" Wissenschaft) zu verändern beginnt. Allerdings widersetzt sich auch die „Lebensphilosophie" einer Autonomie der Wissenschaft. Aber das bleibt geschichtlich wirkungs- und sachlich wertlos, solange nicht der für das 19. Jahrhundert geltende Wissenschaftsbegriff von der Wissenschaft selbst überwunden ist. Nur das ist entscheidend. Und daß darauf die innere Bewegung der „Fachwissenschaften" hinweist, das war der Sinn unseres Hinweises auf die sog. Methodenstreitigkeiten, — bis zum Streit um die Wertfreiheit der Wissenschaft, an dem gerade Max Weber so maßgebend beteiligt ist.

Max Weber

Im Kriegsjahr 1864, am 21. April, ist Max Weber in Erfurt geboren. Als er 56 Jahre später am 14. Juni 1921 in München (an einer Lungenentzündung) starb, war ein Sturm über Deutschland dahingegangen. Weber hat das alles erlebt: den Aufstieg des Zweiten Reiches, die Entstehung des Weltkriegs, den Sieg der deutschen Waffen, die innere Zersetzung während der letzten Kriegsjahre, die Revolte von 1918, Versailles, die Inflation und noch den Kapp-Putsch vom März 1921. Er hat es als Politiker erlebt. Sein Vater Max war selbst Politiker — „Berufspolitiker", wie man das damals nannte —, und als er 1869 nach Berlin zog, wurde sein Haus bald zum Sammelpunkt politisierender Professoren und Parlamentarier. Hier verkehrte Heinrich Rickert (der Vater des Philosophen), gleich Weber zunächst Abgeordneter der nationalliberalen Partei, Mommsen, Treitschke, Dilthey. Mit 12 Jahren liest

der frühreife Knabe Machiavellis „Principe“, mit 18 Jahren beginnt er sein Studium in Heidelberg bei Becker, Knies und Erdmannsdörffer. Seine Militärzeit führt ihn 1883 nach Straßburg, eine spätere Offiziersübung (1888) nach Posen, — aus beiden Grenzlandaufenthalten lernt er mehr als aus Büchern.

Er studiert Jurisprudenz, macht 1886 in Berlin sein Referendarexamen und spielt wohl mit dem Gedanken einer Praxis als Rechtsanwalt. Aber innerlich hat er sich längst für die Volkswirtschaftslehre entschieden und damit für eine den sozialen und politischen Gegenwartsfragen geltende Lehrtätigkeit. Freilich gelangt er nicht auf geradem Weg dorthin. Er promoviert mit einer mühseligen historischen Arbeit über die Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter (1889) und habilitiert sich 1892 in Berlin für römisches, deutsches und Handelsrecht mit einer Untersuchung über die „römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht“ (1891). Er zwingt sich durch die Wahl solcher „Grenzthemen“, zu deren Bearbeitung es einer Mehrheit von Einzelwissenschaften bedarf, jenes erstaunliche Wissen auf, das in den späteren großen Werken so reiche Frucht ansetzt. Aber er zwingt sich auch zu einer Forschertätigkeit, die den eigentlichen Impulsen seines Wesens entgegengesetzt ist. „Ein eigentlicher Gelehrter bin ich nun einmal nicht; wissenschaftliche Tätigkeit ist für mich zu fest mit dem Begriff einer Ausfüllung der Mußestunden verknüpft.“ Er will nicht bloß „Mußestunden ausfüllen“, er will praktisch wirken und im politischen Felde seinen Mann stehen. Und es ist ihm ein Wink des Schicksals, daß er mit 30 Jahren einen Ruf als Professor der Nationalökonomie nach Freiburg erhält.

In seiner Antrittsrede spricht er über den Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Als „Jünger der deutschen historischen Schule“ und als „ökonomischer Nationalist“. Er spricht über die „Resonanz der Weltmachtstellung“ Deutschlands, die „den Staat stetig vor große politische Aufgaben stellt und den einzelnen in eine chronische politische Schulung nimmt“, über den Parteien- und Klassenpluralismus, in dem er eine große Gefahr für die an den „Machtinteressen der Nation“ zu orientierende Wirtschaftspolitik erblickt. Er spricht auch davon, daß die Nationalökonomie als „Wissenschaft vom Menschen“ an der politischen Erziehungsarbeit der Nation mitzuarbeiten hat und fühlt eben hier seine eigene Berufung, die Quelle seiner Kraft. Aber er spricht nicht als Idealist, sondern als Realist. „Mit meiner Antrittsvorlesung habe ich Entsetzen über die Brutalität meiner Ansichten erregt.“

Eine glänzende Laufbahn scheint ihm offen zu stehen. Er stürzt sich in Arbeiten, die zu bewältigen eine eiserne Gesundheit erfordert, nimmt Anteil an der christlich-sozialen Bewegung seines Freundes Fried-

rich Naumann, findet durch den Umgang mit Heinrich Rikkert, Alois Riehl, seinen Freiburger Kollegen, Wege zur Fachphilosophie, und schickt sich an, in den Parteienkampf einzutreten (in Saarbrücken soll er als Reichstagskandidat aufgestellt werden), — als ihm eine Professur in Heidelberg, der Lehrstuhl seines Lehrers Knies, angeboten wird (1897). Auch diesen Ruf nimmt er an, findet schnell eine neue Wirkungsstätte an der Seite von Ernst Troeltsch und später Werner Sombart. Da bringt ihn ein schwerer Familienkonflikt mit seinem Vater und dessen plötzlicher Tod in seelische Spannungen, die der körperlich kräftige, aber nach außen lebende, offene, humorvolle, gradlinige Mann nicht erträgt. Im Herbst 1897 bricht eine rätselhafte Erkrankung aus, die als Folge von Überarbeitung gedeutet wird. Reisen, Entlastung von Kollegs, Heilungsversuche aller Art sind nutzlos; im Jahre 1902 reicht er sein Entlassungsgesuch ein, das zunächst abschlägig beschieden, später angenommen wird. Seine wissenschaftliche Tätigkeit scheint beendet; er sieht sich dauerndem Siechtum verfallen.

Doch allmählich beginnt sich seine Gesundheit zu bessern. An Vorlesungen ist nicht zu denken, aber mit der Feder lernt er wieder umzugehen. Es sind weltabgewandte, erkenntnistheoretisch-methodologische Probleme, die er sich auswählt: mit der berühmten Abhandlung über „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“ (1903—06), einer scharfen, peinlichst gewissenhaften Kritik der älteren organischen Staats- und Wirtschaftslehren, beginnt die zweite Periode seiner Schriftstellerei. Sie zeigt, daß Weber ein anderer geworden ist: innerlicher, reflektierter, gespannter. Eine Reise, die er gemeinsam mit Troeltsch nach St. Louis macht (1904), erfüllt ihn mit neuen Eindrücken und läßt das große Werk ausreifen, das für die moderne Religionssoziologie grundlegend geworden ist: „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1904—05). Er stellt darin die These auf, daß dieser kapitalistische Geist die Verweltlichung einer ursprünglich religiösen, asketischen Lebenshaltung ist. Insbesondere für den Kalvinismus ist Arbeit Gottesdienst, Erfolg Gnade, Genuß des Erworbenen Sünde: aller Gewinn aus dem Erwerb kommt der Erwerbssteigerung zugute. Mit dem Fortfall der religiösen Motivierung tritt das nackte Gewinnstreben, die „Profitgier“ des Kapitalisten hervor, und dieser Prozeß ist für die moderne Welt zwangsläufig.

Zweierlei will Weber mit seiner Untersuchung aufdecken: die religiösen Wurzeln der für die moderne Kultur so charakteristischen Rationalisierung, und die Fehlerhaftigkeit der sog. materialistischen oder ökonomischen Geschichtsauffassung, für die alles „Ideelle“ Überbau und sekundär, die Wirtschaft dagegen Trä-

ger der kulturellen „Entwicklung" ist. 1896 hatte Rudolf Stammler die ökonomische Geschichtsauffassung einer Kritik unterzogen, die sachlich alles andere als „Kritik", formal eine üble Begriffsklauberei war. Sie erregte Webers Zorn. Was er 1907 gegen Stammlers „Wirtschaft und Recht" vorbringt, ist seine schärfste Streitschrift. Aber es ist kein Muster wissenschaftlicher Polemik: es zeigt Webers Fehler, den Gegner zu überschätzen und ohne Augenmaß für die Ziele seines Kampfes zu sein. Überhaupt lebt in ihm etwas von der „idealen Forderung" des „Gewissensethikers", die er als solche zwar ablehnt (um ihr die reale Forderung des „Verantwortungsethikers" gegenüberzustellen), aber ihr nicht entgehen kann. Dadurch verbittert er sich sein Leben, verzettelt seine Energie, verstrickt sich in Prozesse, Verlagshändel, Professorengezänk und politische Donquichotterien.

In den nächsten Jahren wächst seine Produktivität. Außer weiteren wissenschaftstheoretischen Arbeiten in dem von ihm neu gegründeten und redaktionell betreuten „Archiv für Sozialwissenschaft" (seit 1904) veröffentlicht er 1909 eine meisterhafte soziologische Analyse der antiken Agrarwirtschaft im Handwörterbuch der Staatswissenschaften („Agrarverhältnisse im Altertum"). Im gleichen Jahre wird er zum außerordentlichen Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ernannt. Und kurz danach ist er wieder am Werk, eine organisatorische Neugründung durchzuführen: die Überführung des alten „Vereins für Sozialpolitik" in die Deutsche soziologische Gesellschaft, die 1910 (in Frankfurt a.M.) ihre erste Tagung abhält. Das ist auch die Zeit, in der er selbst darangeht, die Grundlinien seiner soziologischen Systematik auszuarbeiten (Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie 1913).

Aber seine Gesundheit bleibt geschwächt, und immer wiederkehrende Erschöpfungszustände machen die Aufnahme einer Lehrtätigkeit unmöglich. Da bricht der Krieg aus, und plötzlich ergreift ihn der Lebensstrom. Er ist zwar nicht felddienstfähig, meldet sich aber zum Lazarettdienst, und ihm wird die Organisation des Heidelberger Lazarettwesens übertragen. Die Furcht vor der öffentlichen Rede ist geschwunden. „Es geschehen seltsame Dinge. Max hat zweimal abends nach dem Dienst Kolleg vor den Verwundeten gelesen! In den Lazaretten werden nämlich Fortbildungskurse eingerichtet, damit die Genesenden etwas beschäftigt und gefördert werden. Da gab er zwei Probestunden, so frisch und lebendig, als hätte er nicht 16 Jahre geschwiegen!" *(Marianne Weber).* Im Herbst 1915 wird die Reservelazarett-Kommission aufgelöst, man hat für Webers Dienste keine Verwendung, und nach vergeblichen Versuchen, auf die sich immer weniger günstig entwickelnden innerpolitischen Zustände Einfluß zu nehmen, kehrt er zu seinen

religionssoziologischen Untersuchungen zurück (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen 1915—1918).

Anfang 1918 wird ihm ein Ordinariat in Wien angetragen. Er übernimmt es probeweise, und der Lehrerfolg ist groß. Aber die unheilvollen Ereignisse dieses Jahres stürzen über ihn herein: er erlebt die Münchener Revolte, diesen „blutigen Karneval, der den ehrenvollen Namen einer Revolution nicht verdient" und — als Mitglied der deutschen Friedensdelegation — die noch viel schlimmeren Tage von Versailles. Er erklärt sich gegen die Annahme des Versailler Diktats, und als das Unglück dennoch geschehen ist, verläßt er in tiefster Resignation die politische Arena. Einen Ruf nach München als Nachfolger L. Brentanos nimmt er an, und im Herbst 1919 beginnt er seine Lehrtätigkeit mit einer Betrachtung über die damalige geschichtliche Lage Deutschlands: „Wir können nur e i n gemeinsames Ziel haben: aus dem Friedensvertrag einen Fetzen Papier zu machen. Im Augenblick ist das nicht möglich, aber das Recht auf Revolution gegen Fremdherrschaft läßt sich nicht aus der Welt schaffen."

Die beiden letzten Lebensjahre vergehen in rastloser Arbeit. Seine Vorlesungen im Auditorium Maximum der Münchener Universität sind überfüllt; vielen gilt er als Führer in eine bessere Zukunft. Er selbst bescheidet sich, Forscher zu sein. Inzwischen wächst das Riesenwerk „Wirtschaft und Gesellschaft", — die Summe seines Lebens. Aber als wenige Bogen abgesetzt sind, weilt er nicht mehr unter den Lebenden; erst nach seinem Tode kann das Ganze erscheinen (1921).

Auf dieses Werk ist zuerst einzugehen. Es steht in der Literatur allein, trotzdem W. S o m b a r t, E. T r o e l t s c h, A l f r e d W e b e r (der Bruder) u. a. Ähnliches erstreben. Es steht allein, weil Weber der einzige ist, der einen überaus umfangreichen Erfahrungsstoff auch begrifflich völlig durchdringt. Die W i r t s c h a f t s s o z i o l o g i e bildet gewiß das Kernstück, aber wie für Weber „Wirtschaft" von vornherein an Herrschaftsgebilde gebunden, und „Wirtschaften" eine „friedliche Ausübung von Verfügungsgewalt" mit wirtschaftlicher, d. h. an der „Fürsorge für einen Begehr nach Nutzleistungen" ausgerichteter Orientierung ist, so ist auch diese Wirtschaftssoziologie eingebettet in eine (Macht- und) H e r r s c h a f t s s o z i o l o g i e, die wiederum k u l t u r s o z i o l o g i s c h unterbaut ist. Das aber bedeutet, daß zu ihr auch eine R e l i g i o n s - und R e c h t s s o z i o l o g i e gehört, wobei die Religionssoziologie im engsten Zusammenhange mit demjenigen steht, was Weber als Lehre von der „charismatischen" Herrschaft bezeichnet, während die Rechtssoziologie jene „äußerlich garantierten" sozialen Ordnungen zum Gegenstande hat, in deren Rahmen sich alle

wirtschaftlichen Vergesellschaftungen vollziehen. Jeder der dabei auftretenden Grundbegriffe hat seinen Ort in einer allgemeinen Soziologie, die Weber in systematischer Form entwickelt. Die Soziologie, die generelle Regeln des Geschehens sucht, steht natürlich im Gegensatz zur Geschichte, die auf individuelle Handlungen, Gebilde, Persönlichkeiten gerichtet ist. Aber sie entnimmt ihr das Material, und Webers Hauptwerk ist so gesättigt mit geschichtlichem Inhalt, daß es eben damit auch den Aufriß einer Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte enthält, die überall auf vorgeschichtliche Voraussetzungen zurückgeht.

Auf allen diesen Gebieten ist Weber Fachmann, und alle seine Erkenntnisse sind fachwissenschaftliche Synthesen. Indem aber das verbindende Element, das soziologische, auch noch einer besonderen Disziplin, der allgemeinen Soziologie, zugeteilt wird, wird der philosophische Gehalt dieser Synthesen eben durch die Soziologie verdeckt. Nur oberhalb dieser Schicht, im Bereich weltanschaulicher Entscheidungen, sowie im Bezirk letzter methodologisch-erkenntnistheoretischer Fragen läßt Weber einen philosophischen Anspruch gelten. Tatsächlich aber ist die „verstehende Soziologie" ein philosophischer Entwurf, und ihre Systematik gewiß nicht das Ergebnis empirischer Forschungen. Das kann sie wesensmäßig gar nicht sein, und ist es auch früher für Weber nicht gewesen. Es gibt, heißt es 1904, „keine schlechthin objektive wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder ... der sozialen Erscheinungen unabhängig von speziellen und einseitigen Gesichtspunkten, nach denen sie ... als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden". Die „speziellen" und „einseitigen" Gesichtspunkte sind eben die der einzelnen Wissenschaften, und Webers Argument liegt ganz in der Richtung der von diesen Wissenschaften gegen die Berechtigung sog. „soziologischer" Begriffsbildung erhobenen Einwände.

Welche Gestalt hat nun Webers „Soziologie"? Sie beschäftigt sich mit menschlichem „Verhalten". Und zwar mit solchem Verhalten, das in seinem Ablauf aus seinen Motiven „verständlich deutbar" ist. Insofern das verständlich deutbare Verhalten sein Maximum, seinen höchsten Sättigungsgrad im (zweckrationalen) Handeln besitzt, beschäftigt sich auch die Soziologie primär mit menschlichem Handeln. Dieses Handeln muß jedoch auf das Verhalten anderer Menschen bezogen, durch diese Sinnbeziehung in seinem Verlauf bestimmt, und aus ihr „verständlich erklärbar" sein. Die verstehende Soziologie ist also Sinnwissenschaft und Deutungslehre, — sie müßte mithin die Sinngehalte sozialen Lebens abheben und in geisteswissenschaftlicher Methodik

selbständig erfassen. Das tut sie jedoch nicht. Für Weber ist die Soziologie eine Wirklichkeitswissenschaft, eine „empirische" Wissenschaft vom Handeln, und steht im Gegensatz zu den „dogmatischen" Disziplinen (Logik, Ethik, Ästhetik, Rechtswissenschaft). Sie erforscht nicht den „richtigen", „gültigen", sondern den subjektiv-gemeinten, vom Handelnden mit der Handlung faktisch verbundenen „Sinn".

Wäre es dazu nicht nötig, sich in die Erlebnisse des Handelnden hineinzuversetzen, sie sich nacherlebend anzueignen, um den gemeinten Handlungssinn eben als subjektiven zu „verstehen"? Keineswegs. Man braucht, sagt Weber, nicht Cäsar zu sein, um Cäsar zu verstehen; das Nacherleben ist keine Grundbedingung der Sinndeutung. Das ist genau die Frage, die Diltheys verstehende Psychologie beherrscht: die Frage nach dem Verhältnis von Erlebnis und Allgemeingültigkeit im „Verstehen". Wir müssen sehen, wie Weber, aus härterem Stoff als Dilthey und jeder „Erlebnisphilosophie" abgeneigt, mit dieser Frage fertig wird.

Er bedient sich dabei zweier ineinandergreifender Begriffe, die er zur Aufklärung der kompliziertesten sozialen Erscheinungen verwendet. Der eine ist der der Chance. Chance ist Wahrscheinlichkeit für Erwartungserfüllung. Ich erwarte vom anderen ein bestimmtes „sinnvolles" Verhalten und „orientiere" mich demgemäß. Meine Erwartung kann sich erfüllen oder nicht. Es gibt jedoch größere oder geringere, in einem „objektiven Möglichkeitsurteil" ausdrückbare Wahrscheinlichkeit, wieweit sie sich erfüllt. Das ist die „Chance". Wenn wir von sozialen „Gesetzen" sprechen, so sind das nichts als „Chancen eines bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu gewärtigenden Ablaufes von sozialem Handeln".

Aber es sind typische Chancen, die aus „typischen Motiven" und „typisch gemeintem Sinn der Handelnden verständlich sind". Hier setzt der zweite Grundbegriff der verstehenden Soziologie ein: der des Typus, Idealtypus. Gewinnt Weber mit der Reduktion sozialer Gesetzlichkeiten auf bloße „Chancen" Anschluß an den Positivismus der Sozialwissenschaften, so ist seine Lehre vom Idealtypus sein eigener konstruktiver Beitrag zur Sozialphilosophie.

Der Idealtypus ist ein „Gedankenbild", eine „gedankliche Konstruktion zur Messung und systematischen Charakterisierung von individuellen ... Zusammenhängen". Er ist, eben weil er die „Eigenart von Kulturerscheinungen" zum Bewußtsein bringen will, kein Gattungs- und auch kein statistischer Begriff. Sondern er ist, „durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit gewonnen", ein Ausdrucksmittel der Darstellung, eine „pragmatische" Veranschaulichung von Zusammenhängen. Er hat beileibe nichts mit Idealen, d. h. mit einer wertenden Beurteilung der Wirklichkeit zu

tun. „Es gibt Idealtypen von Bordellen so gut wie von Religionen, und es gibt von den ersteren sowohl Idealtypen von solchen, die vom Standpunkt der heutigen Polizeiethik aus technisch ‚zweckmäßig' erscheinen würden, wie von solchen, bei denen das gerade Gegenteil der Fall ist."

Idealtypische Begriffe sind nicht Sach- oder Wesensbegriffe, sondern eher das Gegenteil, — Fiktionen. „Je schärfer und eindeutiger konstruiert die Idealtypen sind: je weltfremder sie also, in diesem Sinne, sind, desto besser leisten sie ihren Dienst." Und auch hinsichtlich der subjektiven Sinnhaftigkeit des Handelns beansprucht der Idealtypus nicht, die Wirklichkeit abzubilden. „Wirklich effektiv, d. h. voll bewußtes und klar sinnhaftes Handeln ist in der Realität immer nur ein Grenzfall." Idealtypische Begriffe sind also Modellbegriffe, und Webers Verfahren ähnelt hierin sehr demjenigen des klassischen Rationalismus, während es sich von Diltheys Irrationalismus scharf unterscheidet. Das reale, durch Irrationalitäten aller Art beeinflußte Handeln ist als „Abweichung" vom typisch zweckrationalen Verhalten zu verstehen.

Natürlich schweben die Idealtypen nicht in der Luft und sind keine bloßen Erdichtungen: Geschehnisse und geschichtliche Prozesse liefern ihren Stoff. Dieser freilich muß in „Form" gebracht werden; soweit ist Weber Rickertianer. Und er muß nicht bloß gedeutet, sondern in Richtung zweckrationaler Handlungen umgedeutet werden. Die sachliche Berechtigung dafür kann Weber zuletzt nur darin finden, daß das gesellschaftliche Leben, der Standort des erkennenden Soziologen, selbst schon „typische" Deutungen enthält, — als Umdeutung „gelebten" Lebens bzw. als bewußtes Erleben. Wozu freilich noch etwas gehören würde: die Voraussetzung einer gleichbleibenden menschlichen „Natur". Aber darauf geht Weber nicht mehr ein, weil es ihm selbstverständlich ist.

Das Handeln, mit dem es die Soziologie zu tun hat, ist ein aufeinander „bezogenes", also weder isoliertes, noch bloß gleichförmiges Handeln. Die Beziehung, in der die Einzelnen stehen und kraft deren sie an einer gemeinsamen „Ordnung" teilhaben, beruht entweder auf „subjektiv gefühlter Zusammengehörigkeit" oder auf rational begründeten „Interessen". Das sind die beiden Grundtypen sozialer Beziehungen: Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung (wie sie, unter anderen — voluntaristischen — Voraussetzungen für die Vorkriegssoziologie besonders F. Tönnies 1887 herausgearbeitet hatte). Zu den Vergemeinschaftungen gehören etwa die Typen der Hausgemeinschaft, Nachbarschafts-, Wirtschafts- und Religionsgemeinschaft (Gemeinde); zu den Vergesellschaftungen die Interessenverbände, Vereine, Anstalten mit „gesatzter" Ordnung.

Was nun die sozialen „Ordnungen" im Unterschiede von den „Beziehungen" selbst betrifft, so sind sie „legitim", d. h. als Ordnungen anerkannt, entweder durch Tradition, oder durch Glauben oder durch positive Satzung. In allen diesen Fällen haben sie aber Bestand nur dadurch, daß sie sich auch widerstrebendem Willen gegenüber durchzusetzen vermögen. Dieses Vermögen, die Macht, ist für Weber „soziologisch amorph". Gestaltet wird es erst in Form der Herrschaft, die nicht jede Chance, Macht auszuüben, sondern die Chance, für bestimmte Befehle Gehorsam zu finden, bedeutet.

Die Lehre von den Herrschaftstypen ist das originellste und durchgearbeitetste Stück der Weberschen Soziologie. Nach der Legitimitätsgeltung werden die Herrschaftstypen unterschieden in legale, traditionale und charismatische. Die legale Herrschaft ist rational; sie beruht auf dem „Glauben an die Legalität gesatzter Ordnungen". Die traditionale Herrschaft beruht auf dem Glauben an die „Heiligkeit von jeher geltender Traditionen". Aber dieser Glaube ist „Alltagsglaube": es steht ihm die „außeralltägliche" Hingabe an die „Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person" gegenüber, und diese außeralltägliche, „aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene gläubige ganz persönliche Hingabe" ist die Voraussetzung charismatischer Herrschaft (Charisma = Gnadengabe).

Der dabei auftretende, selbst idealtypische Gegensatz des Alltäglichen und Außeralltäglichen, den die Existenzialontologie der Gegenwart aufgenommen und weitergebildet hat (Heideggers Analytik der Alltäglichkeit), ist für Webers Soziologie von größter Bedeutung. Die „Veralltäglichung des Charisma" ist gleichsam das Vehikel der sozialen Entwicklung; der Gegensatz ist grundlegend für die soziale Dynamik (Geschichtsphilosophie). Will die charismatische Herrschaft von Dauer sein, so muß sie sich verändern, — traditionalisieren, rationalisieren. Der charismatische Herrschaftsverband muß in eine patrimoniale oder bürokratische Herrschaftsform „umschlagen".

Mit diesem Umschlag, der „Versachlichung" des Charisma, hat sich Weber ausgiebig beschäftigt. Wenn er auch den entgegengesetzten Prozeß — die charismatische „Entsachlichung" der Alltäglichkeit — nicht leugnet, so haftet sein Blick doch vornehmlich an den Folgen jener „Versachlichung", die er als den Weg „von einem stürmisch-emotionalen wirtschaftsfremden Leben zum langsamen Erstickungstode unter der Wucht der materiellen Interessen" beschreibt. Daß das der Weg nicht nur seiner eigenen, sondern aller Zeiten ist, davon ist Weber überzeugt, und das läßt in seiner Geschichtsphilosophie schon die Untergangsthese Spenglers auftreten.

Weber war ein leidenschaftlicher, von stärksten politischen Antrieben erfüllter Mensch in einer politisch führerlosen Zeit. Wenn er wie Hegel schreibt, daß nichts für den Menschen als Menschen etwas wert ist, „was er nicht mit Leidenschaft tun kann", so liegt die Tragik seines Wirkens eben darin, daß er unvermögend ist, seine Leidenschaft in den Dienst des Handelns zu stellen. Dieses Nicht-Können zwingt ihn zu einer kontemplativen Haltung, für die das Handeln „gegenständlich" ist, — zu einer Haltung, die ihm wesensfremd ist und bleibt. Aber er macht aus der Not der bloßen Erkenntnis eine Tugend und aus der Politik eine Soziologie des Handelns.

Noch mehr: er sperrt alle Verbindung zwischen Handeln und Erkennen und wehrt sich mit Entschiedenheit dagegen, Werturteilen einen Einfluß auf die Erfahrungswissenschaft zu geben. „Wir sind der Meinung, daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können." Die Wissenschaft, die die empirische Wirklichkeit denkend zu ordnen strebt, hat niemanden darüber zu belehren, was er „soll", sondern nur was er „kann" (und „will"). Je weittragender ein Problem seiner kulturellen Bedeutung nach ist, um so mehr entzieht es sich jener „eindeutigen" Bestimmung, die das Ziel der Wissenschaft ist. Der Prophet, Philosoph, Politiker hat auf dem Katheder nichts zu suchen, sein Platz ist in der Kirche, auf dem Markt oder im Parlament. Das ist dann die Quintessenz dieser Trennung von „Leben" und „Lehre".

Weber bekennt sich also zu einem Wissenschaftspositivismus, bei dem die Philosophie leer ausgeht. Aber er gibt sich keinen positivistischen Illusionen hin. Die Wissenschaft ist freilich ein Kulturinhalt. Doch die Kultur, deren Inhalt sie ist, — was bedeutet sie uns und was haben wir von ihr zu erhoffen? Gar nichts. Die abendländische Kultur ist ein „Entzauberungsprozeß", eine immer steigende, „fortschreitende" Rationalisierung und Intellektualisierung des Lebens. Alle Dinge durch Berechnung zu beherrschen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft. Soll das eine letztlich sinnvolle Aufgabe für uns sein, so nur unter der Voraussetzung, daß der Zweck selbst einen „Sinn" hat. Aber darüber kann die Wissenschaft nichts mehr aussagen. Sie kann keine Zwecke setzen. So weist alles zurück zum Handeln, zum Glauben, und einer daraus entspringenden „Kultur", die eben das nicht sein dürfte, was sie am Ausgang des 19. Jahrhunderts ist: bloße Zivilisation.

Ernst Troeltsch

Im Jahre 1941 erschien, aus der Feder des Heidelberger Kirchenhistorikers Walther Köhler, die erste große Zusammenfassung der Gedanken Ernst Troeltschs. 18 Jahre nach Troeltschs Tode. Die Zeit für eine Biographie Troeltschs — so heißt es darin — sei noch nicht gekommen. Aber seine Gegenwartsbedeutung stehe fest. Der „Wanderer mit dem Wahrheitsstabe in der Hand" habe die „Straße vorgezeichnet". Freilich wird sogleich hinzugefügt: die Theologie habe gerade den Weg eingeschlagen, den Troeltsch für verfehlt gehalten, — die „Flucht zu den religiösen Autoritäten". Und ausdrücklich will Köhler die Nachwirkungen Troeltschs auf die „theologische Nachwelt" beschränken. Seine Neuansätze in Philosophie und Geisteswissenschaft seien „vorläufig durch das politische Erleben zugedeckt". Das sind zweifelhafte Prognosen und Feststellungen. Das politische Erleben der Gegenwart hat nichts „zugedeckt", was wertvoll und fruchtbar an Troeltschs Philosophie wäre; man darf nur nicht einen abgestandenen Kulturliberalismus für einen „Neuansatz" halten. Besser wäre es gewesen, zu zeigen, welche „Neuansätze" Troeltschs unmerklich in den Besitz der Gegenwart übergegangen sind. Daß sie thematisch eine Rückbeziehung auf Troeltschs Philosophie erforderten, folgt daraus keineswegs. Diese Philosophie, die Troeltsch zu systematisieren außerstande war, gehört so ganz dem 19. Jahrhundert an, daß sie niemals „wiederholt" werden wird. Aber die Erinnerung an Ernst Troeltsch wird man bewahren.

Denn wie Max Weber verkörpert auch Troeltsch ein Stück deutscher Wissenschaftsgeschichte, das in den Traditionsbestand der Gegenwart gehört und nicht vergessen werden darf. Zunächst ist das freilich ein Ausschnitt aus der Geschichte des deutschen Protestantismus, mit dem es nur die Theologen zu tun haben. „Sein überragendes Verdienst ist es, das Problem, das der Protestantismus in seinen verschiedenen Phasen (Reformation, Altprotestantismus und Neuprotestantismus) stellt, sowohl in seinem historisch-kulturellen Beziehungsreichtum wie in seiner religiösen und ethischen Wertigkeit, über Baur, Rothe und Lang hinaus, in einem Grade aufgehellt zu haben, daß diese geniale Leistung ... auch heute noch unerreicht und unübertroffen ist" *(Kurt Leese)*. Aber diese Leistung war doch wesentlich Wissenschaftssynthese, Verbindung historischer, theologischer, soziologischer Methoden und

Perspektiven. Nur so konnte, wie Troeltsch mit verhaltenem Stolz gesteht, ein „wahreres Bild der historischen Wirklichkeit gewonnen (werden), als es die kirchlich-supranaturalistischen und die modern ideologischen Darstellungen zu geben vermochten". Und bald sollte der Historiker über den Theologen Troeltsch triumphieren: Troeltsch wird zum Liquidator der liberalen Theologie.

Er ist 1865 in Augsburg als Sohn eines Mediziners geboren und 1923 in Berlin als Nachfolger Wilhelm Diltheys gestorben. Sein Leben war ebenso ereignisreich und fruchtbar wie stürmisch und leidenschaftlich in der Bewegung. Er war ein Meister des Wortes und der Schrift, von einer unglaublichen Regsamkeit und Arbeitsfähigkeit. Was er in der Zeit, die ihn von Erlangen (Studium bei Gustav Claß) nach Göttingen (1891 Privatdozent), Bonn (1892 Extraordinarius), Heidelberg (1894 Ordinarius), Berlin (1915) führte, an Werken schafft, füllt mehr als ein Menschenleben. Mit tausend Fäden ist er seiner Gegenwart verbunden, an deren religiösen, wissenschaftlichen, philosophischen Wandlungen er ebenso beteiligt ist wie am politischen Geschehen (von 1919 bis 1921 war er Unterstaatssekretär im Kultusministerium; er sollte sogar für die Reichspräsidentschaft kandidieren). Er ist, als Vertreter des Neuidealismus und der „Ideen von 1914", ebenso Sprachrohr dieser Gegenwart wie Kritiker seiner Zeit; seine erstaunliche Aufnahmefähigkeit und sein Vermögen, fremde Gedanken sogleich im Kern zu treffen, verbinden sich mit einem scharfen Blick für die historische Bedingtheit aller geistigen Erscheinungen. So tritt er uns entgegen als ein Wortführer jenes historischen Relativismus, den zu überwinden doch von Anfang an seine Aufgabe war.

Es ist ein gewaltiger Jugendplan, der ihm (wie Dilthey) vorschwebt: das Problem einer „allgemeinen Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes auf der Grundlage seiner Verwurzelung im allgemeinen Leben und der besonderen Stellung und Beurteilung des Christentums in dieser universalen Entwicklung". Eine Arbeit über Melanchthon und Johann Gerhard (1891) ist das erste, was davon verwirklicht wird: eine Beschreibung altprotestantischer Theologie in ihrem Gegensatz zur (modernen) Theologie der „inneren Erfahrung". Er schreitet fort zu einer großangelegten Geschichte des Protestantismus (Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit 1906), nimmt aber zugleich (als Professor für systematische Theologie in Bonn und Heidelberg) dogmatische und religionsphilosophische Fragen in Angriff. Zwei seiner damals erregendsten Bücher — ursprünglich Vorträge — sind der Niederschlag dieser Bemühungen: „Die Absolutheit des Christentums

und die Religionsphilosophie" (1901), worin er auf Wegen von Claß und Eucken wandelt, eine „ontologische Begründung" des „höheren, auf eine unsinnliche Wirklichkeit bezogenen Geisteslebens" fordert, und „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (1905), worin er als Schüler von A. Ritschl und H. Rickert („von dessen scharfer Logik" er sich „außerordentlich stark hingerissen und gefördert" fühlt) das „Religion-Haben" auf ein „Apriori der Vernunft" gründet. Mehr noch als diese Arbeiten gibt die, erst nach seinem Tode veröffentlichte (1925), aus den Heidelberger Jahren (1911 und 1912) stammende „Glaubenslehre" ein Bild seines „Neuprotestantismus". Er weiß sich, stärker noch als andere Dogmatiker seiner Zeit, an Schleiermachers theologische Methode gebunden: die Glaubenssätze sollen „eine Beschreibung des frommen Gemütszustandes" geben und nichts anderes; eine „Theologie des Bewußtseins" soll an Stelle einer „Theologie der Tatsachen" treten. Das ist die Knochenerweichung der Dogmatik, die eine jüngere Generation zu heftigem Widerspruch reizt (auch Troeltschs Lutherbild, seine Kennzeichnung des Altprotestantismus, seine Verbindung von Kirchlichkeit und Modernität haben solchen Widerspruch erregt).

In der Tat, — kann es etwas Fragwürdigeres geben als den Satz: die Quellen einer Darstellung unseres „Gedankens von Gott" seien Bibel und Gemeindebewußtsein, modernes Weltgefühl und Weltbild, sowie der „persönliche Kampf um Sinn und Gehalt des Lebens"? Und doch imponiert die Ehrlichkeit dieser „schofelen Theologie", — „gegenwartsreligiöse Sätze" zusammenzustellen ohne Rücksicht darauf, ob sie theologischer Tradition entsprechen, und das Christentum in der, von seinen Anhängern ja doch als unmittelbar aktuell empfundenen Gegenwärtigkeit ernstzunehmen. „Man muß aufs Ganze gehen, um das Ganze zu gewinnen", schreibt Troeltsch in der „Absolutheit des Christentums". „Was dann aus unserer kirchlichen, mehr oder minder liberalisierten Dogmatik und aus den damit eng verbundenen praktisch-kirchlichen Zuständen wird, das ist eine Frage für sich."

Schon in Heidelberg (1910) erhält Troeltsch einen Lehrauftrag für Philosophie. Aus der „Rezension seines elenden Buches" (von Nathusius) entsteht das umfangreichste Werk, das er geschrieben hat: die „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912). Es ist eine Aufgabe Weberschen Ausmaßes, die er sich stellt und zugleich die Erfüllung seines Jugendplanes: „Dieses Mal unterließ ich jede programmatische Vorarbeit und machte mich statt alles bloßen Mundspitzens sofort mit unbeschreiblicher Mühe ans Pfeifen." Troeltsch, viel

zu skeptisch, um die Soziologie als Universalwissenschaft anzuerkennen — „Gesellschaft" in diesem (westlich-naturwissenschaftlichen) Sinne sei ein Abstraktum, von dem nur Dilettanten im Ganzen reden — will keine „Soziologie" des Christentums erarbeiten. Ebensowenig eine christliche „Sozialphilosophie", d. h. eine Darstellung christlicher Lehren über Staat und Gesellschaft. Seine Aufgabe ist die sehr viel präzisere Frage nach der „eigenen soziologischen Idee des Christentums", nach dem Verhältnis der christlichen Lebensbildung „zu Staat, ökonomisch-arbeitsteiliger Gesellschaft und Familie". Das objektiv Gruppliche und das Ideologische sollen in der subjektiven Lebendigkeit des christlichen Miteinanderseins zum Schnitt gebracht bzw. aus ihm einheitlich verstanden werden. So ist der Pneuma-Christus die objektive Gegenwart des „soziologischen Beziehungsmomentes". So ist der Gottesbegriff selbst der „Beziehungspunkt im Ganzen".

Das im einzelnen zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Die bleibende Leistung des Werkes erblickt man mit Recht in seiner Typenlehre. Kirche, Sekte und „Mystik" sind die drei Grundtypen der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee". Daß insbesondere die Sektenbildung als „klassische Gestaltung der Soziallehre des Christentums" begriffen wird, ist das für die Kirchengeschichte aufschlußreichste Ergebnis. „Kirche" ist wesentlich Anstalt, „Sekte" Genossenschaft, — der mystisch-spiritualistische Typ soll unverfestigte Gemeinschaft sein.

Erst nach Beendigung dieser Arbeit wendet sich Troeltsch den allgemeinen geschichtstheoretischen (geschichtslogischen) Fragen zu. Und als er 1915 das Berliner Ordinariat erhält, beginnt er jene große kritische Auseinandersetzung mit den geschichtsphilosophischen Theorien des 19. Jahrhunderts (mit Hegel, den Organikern, dem Marxismus und dem Positivismus, denen er jeweils eine besondere Form von „Dialektik", d. i. Entwicklungslogik zuordnet), die 1922 unter dem Titel: „Der Historismus und seine Probleme" erschienen ist. Ohne eigentlich zum Abschluß zu gelangen, und oft wie erdrückt von der Fülle des Stoffs, gibt sich Troeltsch hier Rechenschaft von den zahllosen Einflüssen, die er erfahren; er trennt sich von Rickert, Eucken, Dilthey, Weber; er fordert eine neue, realwissenschaftliche, nicht „absolutistische" Grundlegung der Historie; er strebt nach einer Sinnphilosophie und Deutungslehre, die „an Stelle der auf Natur-, Geistes- oder Weltgesetze begründeten objektiven Teleologie und Kontemplation des Gesamtverlaufs der Menschheit tritt". Ausdrücklich anknüpfend an Nietzsches „Lehre von der schöpferischen Souveränität des Willens" (und

an Kierkegaards Lehre vom „Sprung"), sucht er zu zeigen, daß alle Sinnerfassung nur möglich ist als Sinngebung, Wagnis, schöpferisches Handeln. Die letztgültigen, apriorischen „Maßstäbe" aus jeder großen Gesamtsituation als „individuelle Setzungen" neu zu bilden und zu finden, — das ist das Paradox einer die Geschichtlichkeit einschließenden Sinn- und Geltungstheorie.

Mit solchen Gedanken steht Troeltsch an der Schwelle der Gegenwart. Aber es ist nicht nur die Scheu vor dem „System" — „was wir heute treiben", heißt es resignierend in seiner Selbstdarstellung, „ist alles Epigonenwerk" — oder das schier unmögliche Unterfangen, an allen Punkten den historischen Relativismus (Historismus) durch seine Anerkennung zu überwinden, was ihn hinderte, hier wirklich durchzudringen. Sondern es ist die eigene Christlichkeit und Gläubigkeit, seine doch bis zuletzt theologische, wenn auch immer mehr säkularisierte Grundhaltung, sein insbesondere vor den politischen Wirklichkeiten — und welche anderen Wirklichkeiten gäbe es in der Geschichte? — zurückschreckender Moralismus, der dieses bewundernswerte Werk so ertraglos macht. Es sind schließlich doch nur theologisch-metaphysische Formeln, die er anzubieten hat. Er will zum Leibnizschen Gedanken der Monade zurückkehren, zur werterfüllten Individualität und Personalität, zur „wesenhaften Identität des endlichen Geistes mit dem unendlichen", zur Teilhabe, „intuitiven Partizipation" des Einzelgeistes am Alleben. Er sucht nach jener „Metalogik", in der „unsere anthropologisch bedingten logischen Mittel und der göttliche Lebenszusammenhang auf völlig unbekannte Weise zusammenhängen", und meint, daß wir uns einer reinen Erfassung des göttlichen Lebens- und Ideengehaltes zu nähern, aber freilich nur zu nähern vermöchten: bei jedem Schritt weiter „zerbrechen wir in Widersprüchen".

So sehr er den Begriff der Universalgeschichte und den ihr zugrundeliegenden Menschheitsbegriff ablehnt — die Menschheit hat keine geistige Einheit und daher auch keine geistige Entwicklung; alles darüber Berichtete sind „metaphysische Märchen" —, so durch und durch denkt und fühlt er christlich-neuhumanistisch: der Humanitätsbegriff ist jene „Kultursynthese", die jeweils historisch-individuell, schöpferische Tat und „Wertkonkretion" sein soll. Sie als „Kultursynthese des Europäismus" auszusprechen, könnte wiederum als Vorwegnahme unserer Gegenwart erscheinen, wenn es (wie bei Nietzsche) wirklich ein Vorblick, nicht ein Rückblick wäre. Es gibt unter den vielen Bekenntnissen, Erwartungen, Prognosen des Politikers Troeltsch — ab 1918 nahm er regelmäßig in „Spektator-Briefen" im „Kunstwart" zu den Zeitereignissen Stellung (gesammelt 1924), aber schon im Welt-

kriege entfaltete er eine rege journalistisch-politische Tätigkeit — auch das bemerkenswerte Wort: ein hartes, eisernes, die Völker in sich selber vor allem zusammenschließendes, ihre Kulturunterschiede stark betonendes Zeitalter ziehe für die nächste Zeit herauf (1916). Daß es da nicht darauf ankommt, „ex profundis nach Licht und Erlösung auszuschauen" *(Friedrich Meinecke)*, sondern vielmehr darauf, auch dem Gedanken jene Härte und Disziplinierung zu geben, die ihm wieder instrumentale, denk t e c h n i s c h e Bedeutung verleiht, — das mußte für Troeltsch fremd und unbegreifbar bleiben.

IV. KAPITEL

DIE VORLÄUFER DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE IM 19. JAHRHUNDERT

Noch einmal auf die Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert zurückblickend, haben wir jetzt gleichsam eine Gegenrechnung aufzustellen. Alles bisherige: Erkenntnistheorie, Idealismus, Wissenschaftsphilosophie, gehört diesem Jahrhundert an, so sehr es auch, in modifizierter Form, in seinen Nachwirkungen, als Traditionsbestand das heutige Philosophieren mitbestimmt. Indessen gibt es „Vorläufer", „Unzeitgemäße", und nicht nur einzelne Denker, sondern Strömungen, Bewegungen im 19. Jahrhundert, die von ganz anderer, unmittelbar-aktueller, nicht geschichtlich-traditioneller Bedeutung für die Gegenwart sind. Die allgemeine Problematik, die natürlich eine geschichtsphilosophische ist — die Frage also, welchen Sinn es hat, Denker einer Zeit aus dieser herauszuheben, um sie als „Vorläufer" auf den Boden einer anderen zu stellen — wurde in der Einleitung angedeutet. Jetzt ist genauer anzugeben, um welche Denker und Bewegungen es sich dabei handelt. Es ist ein Wechsel des Blickpunktes, den wir vorzunehmen haben; die Akzente verändern sich: was für das dominierende Gedankensystem des 19. Jahrhunderts wesentlich ist, tritt zurück, das Unwesentliche, der uneinfügbare Rest, tritt hervor, — *wenn* er für uns von Bedeutung ist.

Es wurde auch versucht, *ein* Kennzeichen wenigstens anzugeben, das die Gegenwartsphilosophie von der traditionellen Philosophie unterscheidet: der philosophische *Realismus*, als politisch-existenzieller. Dieser Realismus sei dem 19. Jahrhundert fremd. Aber ist er ihm wirklich fremd? Vielerlei erscheint ja mit solcher Behauptung unvereinbar: der „realistische" Zeitgeist in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die „realistische" Bildungsbewegung, und der immerhin nicht unbeträchtliche Bestand an „realistischen" Systemen in der Philosophie. Man hat aus diesen Gründen geradezu von einer realistischen Gegenströmung gegen den klassischen Idealismus, gegen die spätidealistische Philosophie und gegen den erkenntnistheoretischen Subjektivismus gesprochen. Das ergäbe eine realistische Bewegung auch in der Philosophie, die zunächst abseits vom Zeitgeist verläuft, dann aber auf diesen einwirkt und schließlich so erstarkt, daß der Neuidealismus Mühe hat, sich ihr gegen-

über zur Geltung zu bringen. Wenn es sich so verhielte, wäre der Realismus der Gegenwart eine bloße Fortsetzung dieser „realistischen" Tradition; einen Neuansatz könnten wir dann im Gegenwartsdenken nicht erblicken. Wie also verhält es sich damit? Was bedeutet der „Realismus" des 19. Jahrhunderts und was bedeutet er nicht?

Das wäre die erste Frage. Die zweite hätte es mit den eigentlichen Vorläufern heutiger Philosophie, insbesondere der Existenzphilosophie, zu tun. Und eine dritte Frage wäre noch zu stellen — die wichtigste freilich —, wie es sich mit den Ansätzen zu einer politischen Philosophie im 19. Jahrhundert verhält? Da sich der Nationalsozialismus ideengeschichtlich auf solche Ansätze — auf die völkische Bewegung im Zweiten Reich — bezieht, gehört die Antwort auf diese Frage auch in die Entwicklung der Gedanken nationalsozialistischer Philosophie, also in einen späteren Zusammenhang[1]. Sie ist hier nur vorzubereiten, soweit der große Vor- und Wegbereiter des Gegenwartsdenkens selbst: Friedrich Nietzsche, diesen ideengeschichtlichen Zusammenhang bestimmt. — Fragen wir also zuerst nach dem „Realismus" und seiner Funktion in der Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Als Vertreter eines antiidealistischen Philosophierens im ersten Drittel des Jahrhunderts gilt J. Fr. Herbart (1776—1841), der „Kantianer von 1828", der seine Monadologie als Lehre von den „Realen" bezeichnet, eine Seinslehre (Ontologie) rationalistischen Musters entwirft und — trotz Abhängigkeit von Fichte — die Bewußtseinsphilosophie einer scharfen Kritik unterzieht. Für die Jahrhundertmitte braucht an den Materialismus und ihm nahestehende Realisten wie E. Dühring (1833—1921; seine Hauptschriften fallen in die sechziger und siebziger Jahre) nicht erst erinnert zu werden. Auch in der Restaurationsphilosophie sind zahlreiche „realistische" Ansätze nachweisbar, und bei mehreren schwäbischen Denkern, unter ihnen dem tiefsinnigen K. Chr. Planck (1819—1880) hat der damals beliebte „Idealrealismus", der letzte Ableger Schellingscher Naturphilosophie, eine charakteristische Durchbildung erhalten. Wie die Herbartianer, so sind die an Herbart anknüpfenden Spätidealisten zumeist Realisten, und F. A. Trendelenburg (1802—1872), der Aristoteliker, gerät mit dem Hegelianer Kuno Fischer in einen Streit über die transzendentale Ästhetik Kants (1869), wobei er die für seine eigene — recht simple — Metaphysik der „Bewegung" erforderlichen realistischen Voraussetzungen zur Geltung bringt.

Schopenhauer hatte sich zum Vorstellungsidealismus bekannt; seine

[1] Vgl. dazu weiter unten S. 495.

Schule verweigert ihm da den Gehorsam und verwirft die idealistischen Bestandteile des Systems. So J. Bahnsen (1830—1881), der im Leiden, im Schmerz die im eminenten Sinne „unmittelbare" Gewißheit zu finden glaubt, die „das für die Geschosse keines Skeptizismus erreichbare bombenfeste Gewölbe" ist, „wo der Realismus seine unantastbaren Deckungswerte aufbewahrt". So auch E. v. Hartmann (1842—1906), der seine „Philosophie des Unbewußten" wenigstens nachträglich auf einen „transzendentalen Realismus" stützt.

Auch in der Kantbewegung kommen hier und da realistische Neigungen zum Durchbruch. Am kräftigsten bei Alois Riehl (1844 bis 1924), der im Anschluß an Herbart und Dühring zuerst in seinen „Realistischen Grundzügen" (1870), dann in seinem Hauptwerk, dem „Philosophischen Kritizismus" (1876—1887), eine eigentümliche, auf der „Entsprechung" von Denken und Wirklichkeit beruhende, die Geltung insbesondere der Zahlen für die Dinge an sich hervorhebende Erkenntnistheorie ausarbeitet und nicht nur die Empfindung für eine Art „transzendenter Gegebenheit", sondern auch Zeit und Raum für transzendente, von der Wirklichkeit an sich aussagbare Seinsformen hält.

Wie Riehl, so interpretiert Fr. Paulsen (1846—1908) den Kritizismus Kants im realistischen Sinne (Immanuel Kant 1898), wobei er allerdings, die Abneigung des „Tiroler Bauernsohnes" gegen die Metaphysik nicht teilend, vornehmlich die Leibnizisch-metaphysischen Bestandteile der Kantischen Philosophie vor Augen hat. Damals entstand das Gerede von der „Privatmetaphysik" Kants, das auch für die realistische, zuletzt noch scharf gegen Vaihingers positivistische Kantauslegung gewendete Kantinterpretation von E. Adickes (1866—1928) bedeutungsvoll gewesen ist.

Ja, ohne eigentlich von einer realistischen „Schule" sprechen zu können, ist doch der „transzendentale Realismus" gegen Ende des Jahrhunderts zum Stichwort für viele Erkenntnistheoretiker geworden. Neben E. Becher und A. Messer ist es besonders O. Külpe (1862 bis 1915), der in seinem großen, erst nach seinem Tode vollständig veröffentlichten Werke: „Die Realisierung" (1912, 1920—22) eine eindringliche und eindrucksvolle Darstellung aller unserer Argumente für die „Realität" der Außenwelt gibt, und damit die „Setzung von Realem" dem Subjektivismus gegenüber rechtfertigt.

Die Liste solcher Denker, die sich insgesamt „Realisten" nannten, ließe sich noch beträchtlich vermehren. Dennoch ist es zweckmäßig, von der realistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts in Abzug zu bringen, was auf anderem Boden gewachsen ist und nicht zu den Bestandteilen eines philosophischen Realismus gehört: den erkenntnistheoretischen

Objektivismus und den Positivismus. Beruht doch z. B. der Zusammenhang Herbarts mit der österreichischen Schule darauf, daß Herbart dem Kant-Fichteschen Subjektivismus einen Objektivismus entgegensetzt, der zwar realistisch und metaphysisch aussieht, aber die im weiteren Sinne erkenntnistheoretische (hier: gegenstandstheoretische) Problematik nicht überschreitet. Und was von Herbart gilt, gilt erst recht von den Vertretern eines „transzendentalen Realismus" in der Erkenntnistheorie selbst: schon der immer wieder ausbrechende Streit um die „Realität der Außenwelt" zeigt, daß es hier um die Berechtigung einer gegenstandstheoretischen Position gegenüber dem Radikalismus der Immanenzphilosophen geht.

Nicht aber um einen eigentlichen Realismus. Gleich dem Idealismus ist diesem die Form des erkenntnistheoretischen Ansatzes unwesentlich; er ist unter subjektivistischen Voraussetzungen ebenso möglich wie unter objektivistischen. Was es dagegen so verführerisch macht, Realismus und Positivismus gleichzusetzen, ist das (negative) Verhältnis des Realismus zur (idealistischen) Metaphysik. Eben darin scheinen sich ja beide: Realismus und Positivismus, einig zu sein. Der Idealismus ist von Natur aus metaphysisch. Indessen braucht darum noch lange nicht alle echte Metaphysik idealistisch zu sein. Wobei wir unter „echter" Metaphysik eine symbolische Metaphysik verstehen, nicht etwa eine vermeintlich „induktive" Metaphysik, die unsere Wirklichkeitserkenntnis durch ein paar wohlfeile Hypothesen „abzurunden" und zu ergänzen sucht. Idealistisch ist eine solche symbolische Metaphysik dann und nur dann, wenn die Idee als Wahrheit des Symbols und das Symbol als Veranschaulichung der Idee gefaßt wird. Wo dagegen das Symbol die Idee übersteigt, und ihm ein letztlich unfaßbarer (nicht zu antizipierender) Mehrgehalt, ein über alle „Schau" hinausreichender Anspruch auf unsere Willensentscheidungen zuerkannt wird, da ist die Metaphysik realistisch. (So beschreibt einmal K. A. Korff das bei Hamann zum Durchbruch gelangende Neue als „realistische Richtung des christlichen Symbolismus" und gibt an, daß sich bei Hamann Gott zur Welt nicht wie der „Sinn" zum Rätsel verhält — idealistisch —, sondern selbst das Rätsel sei; wobei es uns fraglich erscheint, ob es überhaupt auf theologischem Boden eine so verstandene realistisch-symbolische Metaphysik geben kann.) Indem der Realismus die idealistische Metaphysik in jeder Form verneint, begegnet er sich natürlich mit dem Positivismus. Und da von einer realistischen Metaphysik auch bei den „Idealrealisten" des Spätidealismus nicht die Rede sein kann — ihr spekulativer Trick ist der des Idealismus: der Wirklichkeit die Subjektivität einzupflanzen und sie dann wieder aus ihr hervorzuholen —, so deckt sich die Front des Positivismus gegen die Metaphysik mit der-

jenigen des eigentlichen Realismus. Was an Metaphysik im zweiten und letzten Drittel des Jahrhunderts auftritt, vom spekulativen Theismus und „Idealrealismus" bis zu E. v. Hartmann, ist idealistische Metaphysik und die dafür gewählte Bezeichnung „Realismus" ein Mißverständnis.

Wie aber unterscheidet sich denn der Realismus vom Positivismus? Die Frage ist um so wichtiger, als sie keine bloße Begriffsbestimmung, sondern eine geschichtliche Situation betrifft. Es wurde gezeigt, daß die idealistische Philosophie als echte geistige Bewegung politisch in ihrer Wurzel, und daß der „Zusammenbruch" des klassischen Idealismus letztlich im politischen Versagen der Hegelschen Philosophie begründet ist[1]. Auch der Spätidealismus hat noch insofern eine politische Bedeutung, als er sich in den Dienst des konservativen Gedankens, der Restauration, stellt. Und die Differenz des Neuidealismus vom Spätidealismus liegt nicht zum geringsten darin, daß der Neuidealismus nicht „reaktionär", sondern „fortschrittlich", liberalistisch ist. Der Positivismus aber dringt gar nicht erst in den Bereich weltanschaulich-politischer Entscheidungen vor. Er will nicht konstruktiv sein, sondern sich mit der Analyse des Gegebenen begnügen. Wo er zum Aushängeschild politischer Tendenzen wird, kommt es doch nicht zur wirklich inneren Verbindung des politischen Wollens und der gedanklichen Bemühungen.

Aus jener verworrenen Zeitlage heraus, die man wenig zutreffend als die Revolution von 1848 bezeichnet, erwachsen nun eine Reihe von Versuchen, die verlorengegangene Einheit von Politik und Philosophie auf neuer Basis wiederzugewinnen und eine „Philosophie der Zukunft" vorzubereiten, die sich politisch von der konservativen und liberalen Ideologie nicht mehr gehemmt oder bestimmt weiß und sich philosophisch gleicherweise von der idealistischen Tradition wie vom Positivismus entfernt. Was das 19. Jahrhundert an Ansätzen zu einem eigentlichen Realismus enthält — eines politisch relevanten Realismus also —, hat hier seine Voraussetzungen. Für das Fehlen einer eigentlich realistischen „Bewegung" aber ist es entscheidend, daß diese Ansätze nicht zum Durchbruch gelangen, daß sie in der Kritik stecken bleiben (Religionskritik, Wertkritik, Sprachkritik, Gesellschafts- und Staatskritik), und daß es erst dem Werke Friedrich Nietzsches vorbehalten blieb, sie der Gegenwart zu übermitteln. Drei Denker sind es, auf die dabei kurz einzugehen ist: Feuerbach, Stirner, Gruppe. An ihnen besonders — vornehmlich aber an Feuerbach — zeigt sich die Bedeutungsverschiebung, Akzentveränderung, die eintritt,

[1] Vgl. S. 49 ff.

wenn man ihre Philosophien nicht von ihrer eigenen Zeit aus, sondern von der Gegenwart aus liest und zu verstehen sucht.

Realistisch-personalistische Ansätze

Im Jahre 1843, ein Jahr vor Nietzsches Geburt, erschienen die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" von Ludwig Feuerbach (1804—1872). Feuerbach war von Hegel ausgegangen, in dessen Geist er bedeutende philosophiegeschichtliche Arbeiten geschrieben hatte, bis er sich 1839 vom absoluten Idealismus lossagte. Seine Kritik war religionsphilosophisch und lag im Zuge damaliger „Bibelkritik" (Bruno Bauer, D. Fr. Strauß)[1]. Sie richtet sich gegen die von Hegel proklamierte Einheit von Religion und Philosophie, und schon hier tritt das Argument auf, das in Feuerbachs Hauptwerk, dem „Wesen des Christentums" (1841) eine so glänzende Durchführung erhalten sollte: daß sich die Sinnlichkeit von der Religion nicht ablösen, und diese sich nicht zur Metaphysik sublimieren läßt. In der Tat beruhen nicht bloß alle religiösen Prädikate auf menschlichen Eigenschaften, sondern sind ihrem Wesen nach nichts anderes als Selbstdarstellungen des Menschen: Religion ist Wunschentfesselung, und das Geheimnis des Glaubens ist das menschliche Herz, das sich in ihm offenbart.

Wir brauchen die Grundzüge von Feuerbachs Religionstheorie hier nicht wiederzugeben. Seine Zurückführung der „Theologie" auf „Anthropologie" hat eine Generation begeistert und kann für alle Zeiten als klassisch gelten. Daß diese Begeisterung im trüben Strom der Aufklärung und der materialistischen Bewegung unterging, — Feuerbach war nicht schuldlos daran. Seine eigene Philosophie hatte sich bald erschöpft und erwies sich ihrem Programm nicht gewachsen. Auf dieses „Programm" aber kommt doch so viel an, daß Feuerbach allein schon dadurch in die Reihe jener „Vorläufer" eintritt, die einem eigentlich realistischen Denken im 19. Jahrhundert Ausdruck geben.

Feuerbachs „Philosophie der Zukunft" entlarvt den spekulativen Idealismus als säkularisierte Theologie: der außerhalb der Vernunft

[1] In dem hier nur angedeuteten Zusammenhange käme, bei ausführlicherer Darstellung, gewiß auch Bruno Bauer eine besondere Stellung zu — nicht zuletzt im Hinblick auf Nietzsche und dessen Auffassung vom Christentum. Auf Bauer hat schon 1910 Ernst Krieck hingewiesen; später haben sich die Theologen Barnikol (1927) und Runze (1931) seiner angenommen. Den Beziehungen Nietzsches zu Bauer ist E. Benz (1938) nachgegangen.

vorgestellte Gott wird von der Spekulation in die Vernunft aufgenommen und diese dadurch vergöttlicht; alle Wesenseigenschaften Gottes werden „Prädikate der spekulativen Philosophie", — reiner Geist, reine Tätigkeit, sich denkendes absolutes Denken. Diese auf Kosten der Religion vorgenommene Vergöttlichung des Menschen ist aber zugleich eine Entwirklichung des Menschen. Denn Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch; die Wahrheit von der Sinnlichkeit ablösen heißt also, das „Jenseits der Theologie zum Diesseits" und das „Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits" machen.

Ein Denken, das auf das Sein übergreifen will, will seine „Naturgrenze überschreiten", es will sich Eigenschaften beilegen, die nicht dem Denken, sondern dem Sein (der Wirklichkeit) zukommen: Einzelheit, Individualität. Nicht das Denken, nur die Sinnlichkeit kann dasjenige geben, was Hegel als „konkret" bezeichnet, — Existenz und Leiblichkeit. Sehr irrig zu sagen, daß nur „äußerliche" Dinge Sinnesgegenstände sind; der Mensch selbst ist sich Sinnesobjekt. Und nicht ein „reines", sondern ein durch die sinnliche Anschauung bestimmtes, berichtigtes Denken ist „reales, objektives Denken". Denke in der Existenz, nicht im „Vakuum der Abstraktion" und als „außerweltlicher Gott", — das ist die Forderung der neuen Philosophie.

Das genügt, um Feuerbachs Realismus als existenzialistisch zu kennzeichnen. Mit Entschiedenheit wendet er sich gegen den „Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist" (1846) und gegen jede Immanenzphilosophie: „Das Innere hat das Äußere vor sich; es ist noch nicht, was es sein kann, noch nicht ausgesprochen, noch nicht sinnlich, noch nicht wirklich; ist es aber geäußert, so kann und will es nicht mehr sein, als es ist..." Und zu den nicht geringen Verdiensten Feuerbachs gehört es, in seiner Philosophie am „Leitfaden des Leibes" auch die Geschlechtlichkeit hervorgehoben zu haben. Für sich allein ist kein einzelner Mensch konkret; er wird es erst in Gemeinschaft mit dem anderen Menschen, dem Du. Diese Gemeinschaft ist nichts Abstraktes, keine Idee, sondern das reale Geschlechtsverhältnis; auch die Liebe ist ja sinnlich in ihrer Wurzel, um sich erst von hier aus zur allgemeinen Menschenliebe auszubreiten, die den Inhalt der Feuerbachschen Ethik bildet.

Über den Radikalismus seiner Philosophie war sich Feuerbach im klaren: „Keine Religion ist meine Religion; keine Philosophie meine Philosophie." Es ist eine Umwertung der Werte, die er erstrebt. Aber das Ungenügende und bloß Fragmentarische seines Denkens zeigt sich darin, daß er zur eigentlichen Wertkritik gar nicht vordringt, und nicht erkennt, wie sehr sein Denken in christlich-neuhumanistischen Bahnen verläuft. Es war nicht schwer, Feuerbachs „Anthropologismus"

von hier aus anzugreifen und zu zerstören. „Eigentlich ist nur der Gott verändert, der Deus, die Liebe ist geblieben; dort Liebe zum übermenschlichen Gott, hier Liebe zum menschlichen Gott, zum homo als Deus." Das ist bekanntlich der Schritt, durch den Max Stirner (1804—1856) Feuerbach überwindet.

Für das 19. Jahrhundert hatte der Berliner Mädchenschullehrer, der Verfasser des Buches „Der Einzige und sein Eigentum" (1845), nur die Bedeutung einer ephemeren, schnell vergessenen Erscheinung. Wie die Zensur sein Werk als „paradox" und darum „ungefährlich" passieren ließ, so läßt ihn die Philosophiegeschichte als Sonderling, extremen Linkshegelianer, Sophisten und Anarchisten passieren. Erst in der Gegenwart hat sich, in und mit dem tieferen Eindringen in die Philosophie Nietzsches, auch ein besseres Verständnis Stirners angebahnt. Noch immer fehlt freilich die Einsicht, daß Stirners Wertkritik realistisch gemeint, ja daß sie überhaupt der erste Ansatz zu einem realistischen Personalismus im vorigen Jahrhundert ist. Man müßte die Linie Stirner—Nietzsche voll auszeichnen, um das zu begründen.

Inzwischen bleibt hervorzuheben, daß Stirner zwar den Namen „Personalismus" von Schleiermacher übernimmt, daß er aber ihm und den zahlreichen idealistisch-personalistischen Systemen insbesondere des spekulativen Theismus ein völlig anderes, illusionsloses und darum negativistisch scheinendes Denken entgegenstellt, das zwar den bei Feuerbach angelegten Existenzialismus „fortzuführen" geeignet ist, im übrigen aber nicht aus Feuerbachs Philosophie entspringt und in seiner begrifflichen Schärfe, seinen gedanklichen Konsequenzen, den Anthropologismus weit hinter sich läßt.

Dabei ist es Stirner, der die neuhumanistische und auch die „realistische" Bildungsbewegung seiner Zeit einer vernichtenden Kritik unterwirft. Alle Radien der Erziehung, heißt es 1842, laufen „in dem einen Mittelpunkte zusammen, welcher Persönlichkeit heißt". Das Prinzip der „unwahren Erziehung" aber ist das „willenlose Wissen". Und darauf beruhen beide, Humanismus und Realismus. Erst das Prinzip der persönlichen Erziehung dient der Ausbildung unserer Anlage, „Schöpfer zu werden", nicht bloß „Geschöpfe" zu sein. Und wenn man diejenigen, welche diesem Prinzip folgen, benennen will, möge man sie „Personalisten" nennen. „Das Wissen muß sterben, um als Wille wieder aufzuerstehen, und als freie Person sich täglich neu zu schaffen."

Wird Stirners „Lehre", d.h. der Inhalt des Buches von 1845, als Verherrlichung des Egoismus und der individuellen Freiheit, als die — wenig-

stens gedankliche — Abstreifung aller Fesseln und Bindungen der bloß individuellen Person aufgefaßt, so wird sie im wesentlichen mißverstanden. Daß der Inhalt des „Einzigen" keine „Lehre", das Wort selbst eine „Phrase", das Gemeinte unsagbar und begrifflich nicht zu fixieren ist, hat Stirner noch im gleichen Jahre gegen seine Kritiker (Szeliga, Feuerbach, Heß) hervorgehoben. Sind die Worte des „Einzigen" dann ironisch zu verstehen? Ist Stirners Werk eine Art Persiflage auf die Zeit, eine Verspottung des Vormärzradikalismus? Das läßt sich, obwohl es behauptet wurde, gewiß nicht halten. Der Schein von Ironie muß ja entstehen, wo alle Verabsolutierungen, auch noch die (Feuerbachsche) des „Menschen" selbst, alle Normen und Verbindlichkeiten an der konkreten Person gemessen werden. Da zeigt sich der unendliche Abstand zwischen praktischer Wertung und Wert an sich, zwischen wollender Person und moralischer „Persönlichkeit", zwischen tatsächlicher und geglaubter Wertverwirklichung. Der Egoismus des „Einzigen" ist Maßstab, Kriterium. Was die Probe egoistischer Kritik nicht aushält, ist Spuk, Sparren, fixe Idee, Geist, oder wie die Ausdrücke in Stirners Wörterbuch lauten. Und man wird in Nietzsches Umwertungsperiode genau dieselbe Reduktion wiederfinden, nur daß Stirner die Schwelle zum Realismus nicht überschritten, eine Philosophie des „Willens zur Macht" nicht entwickelt hat.

Nicht zufällig stößt Stirner bei Abwehr der gegen ihn gerichteten Angriffe auf sprachphilosophische Probleme, und klagt auch wohl über die Grenzen der Sprache. „Im Einzigen kann die Wissenschaft als Leben aufgehen, indem ihr Das zum Der und Der wird, der sich dann nicht im Worte, im Logos, im Prädikate sucht." Dieser Ansatz zur Sprachkritik findet sich schärfer durchgebildet bei O. F. Gruppe (1804—1876), dem Altersgenossen Stirners, Hegelgegner, Literarhistoriker, Dichter und späteren Sekretär der Berliner Akademie der Künste.

Für Gruppe ist die Sprache eine „constructio ad sensum"; die Abstrakta sind „Hypothekenverschreibungen auf wirkliche Dinge und deren Verhältnisse, ... auf Individuen und Konkreta ausgestellte Wechselbriefe, akzeptiert von dem Volk, das die Sprache redet". Was im gewöhnlichen Sprachgebrauch Sinn hat, die Verwendung der Abstrakta, wird in der Spekulation Unsinn: hier werden die Begriffe aus dem lebendigen Zusammenhang der Sprache gerissen; es wird „über" sie spekuliert. Natürlich ist Hegels Philosophie das Exempel für diesen Unsinn. Aber nicht sie allein. Die ganze Philosophiegeschichte wird nach Sprachfehlern befragt, und wenn dabei Bacons Empirismus eine Ausnahme bildet, ist Gruppe noch nicht „Baconist".

Ebensowenig ist er Positivist, weil er wie Feuerbach, wie Stirner, die Philosophie durch Nichtphilosophie ablösen und die Spekulation in der Wurzel töten will. Er ist Realist. Die Abstrakta sind „nur Zeichen für Werte, haben in sich keinen wirklichen Wert, keine selbständige Geltung; sie haben nur Bedeutung im Angesicht wirklicher Dinge, nur Verständnis und Inhalt bei klarer Rückbeziehung auf vorhandene Gegenstände". Der „fußfeste, handgreifliche" Ausgangspunkt der neuen Philosophie ist die Existenz: unsere eigene Existenz und die Existenz der Welt. Alles Erkennen hört auf, sobald man sie nicht als schlechthin gewiß gelten läßt. Gruppe nannte darum sein Hauptwerk (1831) „Antäus": Wie Antäus, der Erdensohn, hat auch der Realist alle seine Kraft vom Boden der Erde, auf der er mit dem „Riesen der spekulativen Philosophie" kämpft, — daß er von diesem, wie Antäus von Herakles, in der Luft der Spekulation besiegt wird, würde freilich Gruppe nicht zugeben. — Er hat noch vielerlei anderes, Stirner darin sehr unähnlich, geschrieben: eine Komödie gegen Hegel 1831, die für kurze Zeit Berliner Stadtgespräch war, ein umfangreiches Werk („Ariadne" 1834), das im Thema Nietzsches Jugendwerk nahekommt; im gleichen Jahr eine zweite Hegelkritik „Wendepunkt der Philosophie", später eine Arbeit über Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland (1855). Alles das ist verstaubt und längst vergessen, und es lohnt nicht, es hervorzuholen. Gruppe ist nur das Beispiel für eine Richtung im Vormärzdenken, die nicht zur Entfaltung kam, aber im Ganzen der damaligen realistischen Ansätze nicht fehlen darf.

Wir haben umrissen, was im 19. Jahrhundert als „Realismus" gilt, und was im eigentlichen Sinne realistisch genannt werden kann, wenigstens im Vorblick auf die Philosophie Nietzsches. Es würde zu weit führen, hier auch noch die gesellschaftskritischen Tendenzen des Junghegelianismus nach ihrem realistischen Gehalt zu bestimmen. Sicherlich ist hier der Grund für die politische Unfruchtbarkeit der Bewegung von 1848 zu suchen. So wenig es dem Idealismus gelang, die deutsche Einheitsbewegung zu leiten und philosophisch zu begründen, so wenig gelang es dem ohnedies viel schwächeren Realismus um die Jahrhundertmitte, der deutschen Arbeiterbewegung eine philosophische Substanz zu geben. Wohl fühlt sich der Marxismus als „realistische" Fortsetzung der Hegelschen Philosophie; man glaubt, die dialektische Methode unter naturalistischen Voraussetzungen beibehalten und verwenden zu können. Aber gerade der Naturalismus der ökonomischen Geschichtsauffassung verhindert das Eindringen in die eigentlich philosophische Problematik dieser „realistischen" Fortsetzung. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, dem Marxismus auf eigenem

Felde beizukommen (Rodbertus, L. v. Stein, Fr. A. Lange, Dühring, Kathedersozialisten). Der Erfolg war gering. Die Arbeiterschaft verfiel den destruktiven Tendenzen einer Lehre, die mit liberalistischen oder konservativen Gedanken so wenig zu bekämpfen war wie mit den ethischen Forderungen des Neuidealismus.

Sören Kierkegaards Existenzphilosophie

Nietzsche, auf den der Weg von Feuerbach zu Gruppe, den wir beschrieben haben, hinweist, ist der eigentliche „Vorläufer" realistischer Existenzphilosophie der Gegenwart. Es ist aber kennzeichnend, daß sich die heutige Existenzphilosophie, als sie in den zwanziger Jahren die Erbschaft der „Lebensphilosophie", insbesondere also des Neuidealismus antritt, nicht auf ihn beruft, sondern auf einen anderen Denker, der zu Lebzeiten dem Spätidealismus nahestand und nach kurzem Einfluß auf seine Zeit schnell vergessen wurde: auf Sören Kierkegaard (1813—1855). Kierkegaard ist kein deutscher Denker. Daß er, der in Deutschland seine philosophische Bildung erhält und der uns in der Tiefe, Leidenschaftlichkeit und Religiosität seines Wesens überall als deutscher Denker anspricht, an dieser Stelle nicht bloß erwähnt, sondern auch behandelt werden muß, ergibt sich aus der philosophischen Gegenwartssituation von selbst und bedarf keiner Rechtfertigung. Anders als im Rückgriff auf Kierkegaard ist die Problematik der „Existenz", wie sie heut überall auftritt, nicht zu verstehen.

Es ergibt sich auch aus den geschichtlichen Zusammenhängen. Denn zur eigentlichen Wirksamkeit ist Kierkegaard ja erst in unserer Zeit und in unserem Lande gelangt: in der protestantischen Theologie und der idealistischen Existenzphilosophie der Gegenwart. Diese Wirksamkeit begann in den achtziger Jahren mit den ersten Übersetzungen seiner Werke (Baerthold, Gottsched). Diese lieferten den Grundstock zu einer Art Gesamtausgabe (1909 ff.), an deren Gelingen (und Mißlingen) Chr. Schrempf den Hauptanteil hatte. Unter den Philosophen hatte K. Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen" (1919) zuerst den Blick auf Kierkegaard gelenkt. Das war die Zeit unmittelbar nach dem Kriege, deren Krisenstimmung in der „Theologie der Krisis" (dialektische Theologie) ihren religiösen Ausdruck fand. In dem Kampf gegen Humanismus und Idealismus, der damals von theologischer Seite einsetzte, berief man sich auf Kierkegaard (E. Brunner, Fr. Gogarten u. a.; Karl Barth, der Begründer der

dialektischen Theologie, gehört dagegen nicht der theologischen Kierkegaardbewegung an). Selbst auf katholischer Seite gewann Kierkegaards Religionsphilosophie Einfluß (Guardini, Przywara u. a.). Es konnte nicht fehlen, daß Kierkegaard nun auch der Fachphilosophie zugänglich wurde. Und wiederum war es Jaspers, der ohne Beziehung zur eigentlichen Christlichkeit Kierkegaards nach dem Vorbilde dieses Denkers ein philosophisches System entwickelte[1]. Und wenn auch M. Heideggers Existenzialontologie stärkeren Abstand von Kierkegaard wahrt, ja ihn wohl gar als noch im Hegelianismus befangen ablehnt, so kann doch die hier bestehende Abhängigkeit nicht bezweifelt werden[2].

Dabei sind die Gründe für den starken Einfluß Kierkegaards auf die Gegenwart viel weniger einfach als es zunächst den Anschein hat. Gewiß ist Kierkegaard ein leidenschaftlicher Christ. Und er ist Christ in einer unchristlichen Umgebung, deren Bildungselemente auch die seinigen sind. Sein Christentum ist im Kampfe errungen, — im Kampfe mit seiner Zeit und mit sich selbst. Aber erst von der zweiten Hälfte der Kierkegaardschen Produktion gilt, daß sie ganz im Zeichen des Christentums steht: in den Schriften bis Ende 1847 beschreibt er höchstens den christlichen Glauben; Ostern 1848 tritt seine eigentliche Glaubenskrise ein, und jetzt beginnt die „neue Produktion". Zugleich beginnt sein Kampf gegen das kirchliche Christentum, in dem er eine vorher ungekannte Aktivität entwickelt. Die Heftigkeit seiner Angriffe gegen die Staatskirche wächst von Jahr zu Jahr, und der Kampf endet mit seinem Zusammenbruch im Sommer 1855.

Konnten Kierkegaards „erbauliche" Schriften wohl der fragwürdigen christlichen Religiosität unserer Zeit neuen Antrieb und eine Rechtfertigung geben, die aus dem Herzen stammte — aus einem zerrissenen, büßenden, schmerzvollen Herzen freilich —, so mußte doch diese christliche Gesinnung der Philosophie selbst fremd bleiben. Kierkegaards Bedeutung für die Gegenwartsphilosophie ist nicht religiös oder theologisch, sondern philosophisch begründet. Und es ist nicht ein besonderes „System", ein Inbegriff von Lehren, oder eine besondere Methode, die zu solchen „Lehren" führt, sondern der selbst „existenzielle" Charakter seines Philosophierens, durch den Kierkegaard auf das heutige Denken so stark und nachhaltig eingewirkt hat.

Gerade hier aber stoßen wir auf den eigentümlichen Sachverhalt, daß durch die Anknüpfung an Kierkegaards „Existenzphilosophie" ein Stück deutscher Geistestradition verdeckt wurde, daß die Kierkegaardrezeption zur Vorherrschaft eines idealistischen Existenzbegrif-

[1] Vgl. S. 373.
[2] Vgl. S. 405 ff.

fes über die realistischen Ansätze in der deutschen Philosophie führte. Eine „Existenzphilosophie" war das schon, was Feuerbach, Stirner, Gruppe u. a. erstrebten. Eine realistische „Existenzphilosophie" ist es vollends, die sich im Werke Nietzsches darstellt. Kierkegaards Existenzbegriff aber ist ein durchaus idealistischer, und es ist ein Mißverständnis, wenn sich die theologischen Gegner des Idealismus auf Kierkegaard berufen.

Sören Kierkegaard, der jüngere Sohn des Kaufmanns Michael Pedersen Kierkegaard, studiert Theologie, macht mit 27 Jahren sein theologisches Examen und erhält ein Jahr danach (1841) den Magistergrad. Diese Daten sind die einzigen, die sich auf seinen Beruf beziehen. Weder Seelsorge noch Schriftstellerei hat er mit einem Beruf als Lebenserwerb verbinden können. Sein Vater, 1838 gestorben (vier Jahre nach dem Tode der Mutter), hinterläßt ihm ein Vermögen, das er verbraucht. Es reicht genau bis zu seinem Tode, es reicht noch zur Deckung der Begräbniskosten. Kierkegaards Biographie ist eine rein innerliche; es ist eine Pathographie. In tiefer Schwermut, überdeckt durch funkelnde Ironie und gebändigt durch Reflexion, verbringt er sein Leben, das im Schatten eines einzigen Ereignisses steht: seiner Verlobung mit Regine Olsen (1840). Wie er, der sich in seinen Tagebüchern (1923 in erster, zweibändiger deutscher Auswahl; die Originalausgabe der „Papirer" 1909 ff. umfaßt 7 Bände) ungehemmt über alle Stadien seines geistigen Lebens ausspricht, dennoch die eigentlichen Krisen und Entscheidungen dem neugierigen Blick des Lesers entzieht, so hat er auch sein Verhältnis zur Braut und den Schritt seiner Entlobung (1841) im Schatten des Geheimnisses gelassen. Aber es besteht kein Zweifel daran, daß Kierkegaards Schriften bis 1847, unter ihnen „Entweder-Oder" (1843), die innere Auseinandersetzung mit diesem Ereignis zum Gegenstand haben. Erst mit der Glaubenskrise des Jahres 1848 ist es überwunden. Unmittelbar nach seiner Entlobung reist er nach Berlin; es ist eine Flucht. Hier hört er Schelling, Trendelenburg. Die Frucht seiner philosophischen Studien ist das philosophische Hauptwerk „Philosophische Brocken" (1844), das er unter dem Pseudonym Johannes Climacus veröffentlicht. Die Pseudonymität ist ihm überhaupt Bedürfnis; alle seine früheren Schriften sind unter angenommenen Namen erschienen (Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Vigilius Hafniensis, Johannes Climacus usw.): „Ich bin nämlich unpersönlich, oder persönlich in dritter Person, ein Souffleur, der dichterisch Schriftsteller hervorgebracht hat." Nicht also um Anonymität handelt es sich; jedermann kannte ihn, und wie Sokrates wandelt er auf den Gassen und Märkten Kopenhagens, ganz Städter und doch von Ab-

scheu gegen die Menge erfüllt. In dem Witzblatt „Der Korsar" wird er verspottet, und wie noch die geringsten äußeren Einwirkungen in seiner Vorstellung riesenhafte Dimensionen annehmen, so auch hier. Ist sein Streit mit Möller, dem Herausgeber des „Korsar", nicht ohne Komik (für die er freilich bei seinen eigenen Handlungen kein Gefühl hatte), so nimmt sein Streit mit dem Theologen Martensen anläßlich einer Lobrede Martensens auf den (verstorbenen) Bischof Mynster bald Formen an, die zeigen, daß es ihm hier um eine letzte Entscheidung, um ein letztes Entweder-Oder geht: *entweder Kirche oder Christentum*, das ist die Wahl, zu der er seine Zeit zwingen will. In Flugblättern, die er selbst verteilt, fordert er zum Kirchenaustritt auf. Er mußte scheitern. Aber es liegt ein Zug von Heroismus und unbändiger Energie über seinen letzten Lebensjahren.

Kierkegaards philosophische Stellung ergibt sich aus seinem Verhältnis zum *Spätidealismus*, dessen Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit, positiver und negativer Philosophie er übernimmt („was Wirklichkeit ist, läßt sich in der Sprache der Abstraktion nicht ausdrücken", die Abstraktion hat ihr „Medium" an der Möglichkeit), dessen spekulativen Theismus er aber ablehnt. Sie ergibt sich aus seinem Verhältnis zur *Romantik*, deren Lebensgefühl er voll in sich aufgenommen und als „ästhetische Lebensauffassung" ebenso gründlich überwunden hat. Sie ergibt sich aus seinem Verhältnis zur *Hegelschen Philosophie*, die er leidenschaftlich bekämpft, weil sie den Widerspruch nicht ernstnimmt, sondern alles vermittelt („mediiert", „Mediation"), deren Begriffsbildung er aber beherrscht und seine Einwände gegen die Dialektik immer in selbst dialektischer Form vorbringt. Und sie ergibt sich aus seinem Verhältnis zum Anthropologismus *Feuerbachs*, dessen Wendung gegen die Theologie er anerkennt, ohne in ihr eine Bedrohung der Religion zu erblicken: wer in Verlegenheit sei, das Christentum bestimmt dargestellt zu finden, müsse beinah bei ihm, Feuerbach, seine Zuflucht suchen. Indessen verweist auch Kierkegaards Begriff des Paradoxreligiösen, das er dem Religiösen noch überordnet (wie das Religiöse dem Ethischen und dieses dem Ästhetischen), positiv auf Feuerbach. Der berühmte Satz: „In der Tiefe der Gottesfurcht lauert wahnwitzig die launische Willkür, welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat", ist ohne diese Beziehung nicht aufzufassen.

Aber wir haben es hier nicht mit Kierkegaards Religionsphilosophie zu tun, sondern mit seinem Begriff von *Existenz*. Dieser ist nicht eindeutig; doch kann er die ihm von Kierkegaard gegebene religiöse Bedeutung nur als *idealistischer* erlangen. Und das heißt, daß

die in der Romantik (bei Fr. Schlegel) schon angedeutete Überordnung der Individualität über die „Persönlichkeit" rückgängig gemacht, die (endliche) Individualität wieder auf die (allgemeine) Persönlichkeit bezogen, und Existenz als Auflösung, Umschmelzung, Erhebung des bloß individuell Existierenden verstanden wird. So im Entweder-Oder: die „Verzweiflung" ist die Krisis der endlichen Person, sie führt zur „Wahl" des Absoluten. „Das Selbst, worüber ich verzweifle, ist eine Endlichkeit . . ., das Selbst, das ich wähle, das absolute Selbst." Oder, in bezug auf den „Menschen": dem einzelnen Menschen wird der Weg gewiesen, auf dem er „allgemeiner Mensch" wird; im Akt der Verzweiflung tritt dieser allgemeine Mensch „ins Dasein".

Das ist zugleich der genetisch richtige Gesichtspunkt für die Bestimmung der Existenz, des existierenden Denkers und der Wahrheit als „Subjektivität" in den „Brocken" und der dazu gehörigen „Unwissenschaftlichen Nachschrift" (1847). In Wahrheit existieren ist nicht „so eine Art von Existieren", sondern ein Eindringen in die Existenz: ein weit darüber hinaus und doch in ihr gegenwärtig sein. Kierkegaard geht also, wie der subjektive Idealismus, vom Selbstbewußtsein aus. Allerdings nicht von einem reinen Selbstbewußtsein, vom Ichbegriff oder von der Idee. Er geht vom „Dasein" aus: auf dieses sei nicht zu „schließen" (Descartes), sondern jeder Schluß habe in ihm seine Voraussetzung. Aber in dieser scheinbaren Unterscheidung von Descartes steckt eine Übereinstimmung: „Die einzige Wirklichkeit, von der ein Existierender nicht nur weiß, ist seine eigene. . ."

Denn alles (andere) „Wissen" von Wirklichkeit ist Möglichkeit; erst im (sittlichen) Handeln wird Wirklichkeit „gegeben": „Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen befindet man sich im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch-existierende Subjektivität." Das abstrakte „Ich denke" involviert nicht die Wirklichkeit des Denkenden, aber das existenzielle Denken enthält und verbürgt sie. Darum kann Kierkegaard nicht nur sagen: die Subjektivität ist die Wahrheit, sondern er muß auch sagen, daß es eine objektive Wahrheit nicht gibt, daß sie ein „Widerspruch" ist. Denn wenn sich Wahrheit auf Wirklichkeit bezieht, kann sie einem bloß gedachten denkenden Subjekt gar nicht zugänglich sein. „Ein abstrakter Denker ist wohl da, aber daß er existiert, ist eher eine Satire über ihn."

Sind schon diese Formulierungen ohne die spätidealistische Unterscheidung von Rationalität (Möglichkeit) und Erfahrung bzw. Offenbarung (Wirklichkeit) nicht zu verstehen, so hat Kierkegaard die idealistischen Voraussetzungen seines Kampfes gegen die „Objektivität"

auch noch ausdrücklich aufgezeigt. Am deutlichsten in einer Tagebuchnotiz vom 1. Aug. 1835: seine Gedankenentwicklung nicht auf ein „Etwas" zu basieren, das man „objektiv" nennt (und das, wie es in einer Stirnerschen Wendung heißt, „in jedem Fall nicht mein Eigenes ist"), sondern auf etwas, „das mit der tiefsten Wurzel meiner Existenz zusammenhängt, durch das ich sozusagen in das Göttliche eingewachsen bin und, ob auch die ganze Welt zusammenstürzt, fest mit dem Göttlichen zusammenhänge", — das sei es, was ihm fehle und wonach er strebe.

Kierkegaards Existenzphilosophie im Ganzen darzustellen, ist nicht unsere Aufgabe. Es müßte dabei vor allem auch seiner Beziehung zur Antike gedacht werden, die viel tiefer geht als diejenige der meisten seiner Zeitgenossen und eine Kritik des Neuhumanismus enthält („sich selbst in Existenz zu verstehen, war das griechische Prinzip"), die nur deshalb nicht zur Geltung kommt, weil Kierkegaards „Interesse" eben dem Christentum gilt. Kierkegaard ist der persönlichste, aufwühlendste und mächtigste Denker um die Jahrhundertmitte; wie wenig er als solcher der Zeit zum Bewußtsein kam, zeigt jede Philosophiegeschichte. So ist er „unzeitgemäß" und nur Vorläufer. In anderem und entgegengesetztem Sinne wie Nietzsche, der ihn nicht kannte und dessen Existenzialismus erst in unserer Zeit dem seinigen begegnete.

Friedrich Nietzsche und die Nietzschebewegung der Gegenwart

Schwerer als andere Philosophien des 19. Jahrhunderts läßt sich die Philosophie Nietzsches als Ganzes fassen und an ihren historischen Ort stellen. Um eine bloß literaturgeschichtliche Bestimmung, der solches möglich wäre, handelt es sich ja in der Philosophiegeschichte nicht: das Ganze muß als Problemzusammenhang, als Einheit versuchter Lösungsansätze kenntlich gemacht werden. Das gelingt bei Nietzsche weniger leicht als bei anderen Denkern. Nicht weil er Aphoristiker wäre oder in Widersprüchen verbliebe. Sondern weil sein historischer Ort die Gegenwart, nicht das 19. Jahrhundert ist. Und weil Nietzsches Systemkonzeptionen — mindestens in der Früh- und Spätzeit, in der „Geburt der Tragödie" und im „Willen zur Macht" — eigentümlich verdeckt sind, so daß sie eine ihrem besonderen Sinn gemäße Auslegung fordern. Das gilt gewiß von allen philosophischen Werken, vergangenen und gegenwärtigen. Aber das „Änigmatische" in Nietzsches Formulierungen ist

eben dies, daß hier eine Interpretation schon immer mitverlangt, vom Autor sozusagen in Rechnung gestellt wird. Gerade an den entscheidendsten Punkten verlangt Nietzsche vom Leser die Anstrengung, kaum Angedeutetes zu Ende zu denken, widersprüchlich Fixiertes eindeutig aufzufassen: solche Arbeit wird ihm zum Maßstab des „Lesers". Wie Nietzsche als Mensch, der an der Einsamkeit litt, immer die Zweisamkeit: Freundschaft, Schülerschaft, Liebe, im Sinne behielt und ohne ihre, wenn auch imaginäre Erfüllung nicht leben konnte, so hat Nietzsche als Philologe immer ein philologisches Verständnis seines Gedankentextes im Sinne. Hinzu kommt, daß auch seine „Existenzphilosophie" darin besteht, beides verbunden zu halten. So daß das Verständnis seiner Philosophie nicht möglich ist ohne steten Bezug auf seine individuellsten Lebenssituationen.

Nietzsches Philosophie ist also darstellerisch nicht von der Geschichte der Nietzsche-Interpretation zu trennen. Selbst in ihren Abirrungen ist die bisherige Nietzschedeutung wie ein Vergrößerungsglas, das Probleme und Lösungsansätze hervortreten läßt. Natürlich kann dadurch allein ein adäquates Verständnis Nietzsches nicht erreicht werden: eben das bedeutet es ja, daß Nietzsche der Gegenwart angehört. Die Nietzsche-Interpretation ist durch ihre bisherige „Geschichte" so wenig erschöpft, daß ihr aus ihr gerade erst ihre aktuellen Aufgaben erwachsen. Hier mit eigenen Antworten einzugreifen, wäre unerläßlich, wenn wir Nietzsches Philosophie selbst zum Thema hätten. Das ist aber nicht der Fall. Nur auf seine Stellung in der Gegenwartsphilosophie kann es ankommen. Das ergibt Unzulänglichkeiten, die nicht zu vermeiden sind.

Wir werden den Versuch machen, Nietzsches Denken, das gewiß auch einen oberflächlichen, unschwer zu erfassenden Zusammenhang hat, auf den es hier aber nicht mehr ankommt, da er längst bekannt und Gemeingut heutiger Bildung ist, in seinen Problempositionen geschichtlich zu kennzeichnen, — bis zu dem Punkte, wo sich diese Kennzeichnung selber aufhebt, weil sie in eine unmittelbar aktuelle umschlägt. Dieser Punkt ist das Verhältnis Nietzsches zur realistisch-politischen Philosophie der Gegenwart. Die Stadien der Interpretation, die ebenso viele Stadien der Nietzschebewegung der Gegenwart sind, lassen sich leicht angeben: das kulturphilosophische, das ästhetisch-mythologische, das idealistisch-existenzphilosophische Stadium. Deutlich tritt dabei die Gliederung der Philosophie Nietzsches selbst hervor. Zurückzugreifen ist auf die ersten Ansätze des Nietzscheverständnisses, die noch nicht eigentlich ein „Bild" ergeben (und die in demjenigen bestehen, was Peter Gast „Zarathustrismus" nannte). Vorzugreifen ist auf die realistische Inter-

pretation (A. Baeumlers), die schon ganz dem politischen Nietzschebild der Gegenwart angehört.

Als Nietzsche geboren wurde — am 15. Oktober 1844 im Pfarrhause zu Röcken bei Lützen — stand L. Feuerbach auf der Höhe seines Ruhmes; seine „Philosophie der Zukunft" erschien in diesem Jahre, sein „Wesen des Christentums" begeisterte die junge Generation. Der Linkshegelianismus hatte sich zur „reinen Kritik" fortgebildet (A. Ruge, Br. Bauer, E. Bauer); gerade hatte die Zensur Stirners „Einziger und sein Eigentum" freigegeben. Der Knabe erhielt bei der Taufe die Namen Friedrich Wilhelm. Dem Landesherren fühlte sich der Vater (Karl Ludwig, 1813—1849) in Treue und Dankbarkeit verbunden, war er es doch, der ihm seine Pfarrstelle verschafft hatte. So wurde dem revolutionärsten Denker des 19. Jahrhunderts der Konservativismus in die Wiege gelegt; die Männer aber, denen das Bündnis von Thron und Altar verächtlich war, standen gleichsam Pate bei der Taufe dieses Pfarrersohnes.

Im Jahre 1872, als Nietzsche, achtundzwanzigjährig und schon seit zwei Jahren Professor der Philologie in Basel, sein Jugendwerk über die Geburt der Tragödie veröffentlichte, waren die „Radikalen" vergessen, ihre „Kritik" war im Positivismus der Wissenschaften aufgegangen. Aber noch blühte die Aufklärung, und eben jetzt (1872) hatte David Friedrich Strauß die Summe des „alten" und „neuen" Glaubens gezogen. E. Dühring, der blinde Eiferer und Sozialist, kämpfte gegen die „Philosophaster"; F. A. Lange, der andere Sozialist, hatte (1865) seine metaphysikfreie Erkenntnistheorie gegen die materialistischen Dogmatiker eingesetzt. Doch war dem optimistischen, fortschrittsgläubigen Denken der Zeit in Schopenhauers Pessimismus ein Feind erstanden, und E. v. Hartmanns „Philosophie des Unbewußten" (1869) trat das Erbe Schopenhauers an.

Als Nietzsche 11 Jahre später — ein Jahr nach Darwins Tode (1882) — sein „Buch für Alle und Keinen", den „Zarathustra", erscheinen läßt (I, II, 1883, III 1884, IV 1885), beginnt die idealistische Bewegung sich wieder auszubreiten. Es ist kein Zufall, daß Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften" die gleiche Jahreszahl trägt wie der Zarathustra, und daß Euckens erste Werke um die gleiche Zeit erscheinen. Der Neuidealismus maskiert sich als „Lebensphilosophie"; als Wert- und Kulturphilosophie nimmt auch die Erkenntnistheorie eine Wendung zum Idealismus. Noch freilich ist dieser Idealismus nur wenig bekannt. Noch herrscht in der Wissenschaft ein positivistisches, in der Weltanschauung ein naturalistisches Denken, und Darwins „Abstammung des Menschen" (1874) hält die Gemüter in Bann.

Aber im Todesjahr Nietzsches — er starb am 25. August 1900 in Weimar — hat sich das Bild schon sehr zugunsten des Neuidealismus verschoben. Kultur- und Naturwissenschaften sind seit Rickerts Buch über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1896) reinlich geschieden, die Ansätze zur Kulturkritik zurückgedrängt; die Metaphysik ist wieder kathederfähig. Das Jahrhundert geht zur Neige, und man fühlt sich auf der Höhe der Kraft. Die Selbsttäuschung wächst von Jahr zu Jahr; die Sicherheit im Gebrauch der Methoden stützt den Glauben an die Stabilität des Grundes, und dieser Glaube läßt die Zukunft friedvoll, dauerhaft und gleichförmig erscheinen.

Es scheint, als sei Nietzsche um diese Zeit in Deutschland wohlbekannt. Seine Schriften werden in großer Auflage neugedruckt. Seit 1896 wird eine Gesamtausgabe herausgebracht; seit 1900 eine Ausgabe des Briefwechsels. Nietzsches Schwester hat 1895 mit der Veröffentlichung ihrer großen (1904 abgeschlossenen) Nietzschebiographie begonnen. Das nachgelassene Werk, der „Wille zur Macht“, erscheint zuerst 1901, fünf Jahre später in philologisch einwandfreierer Weise (eine allen philologischen Ansprüchen genügende Ausgabe gibt es freilich — trotz einer unlängst (1940) von Würzbach vorgenommenen Neuordnung des ganzen Aphorismenmaterials — noch heute nicht). Eine Reihe von Gesamtdarstellungen (Th. Ziegler 1900, H. Vaihinger 1902; R. Richters 1902—03 an der Leipziger Universität gehaltenen Vorträge; dazu die schon 1897 veröffentlichte Arbeit von A. Riehl) zeigt, daß Nietzsche auch der Fachphilosophie kein Fremder mehr ist. Peter Gast und Lou Andreas-Salomé, die beide mit Nietzsche persönlich in Verbindung standen, versuchen seine Lehre zu interpretieren: Gast in seiner Einführung in den Gedankenkreis von „Also sprach Zarathustra“ (1893), Andreas-Salomé in ihrem 1894 fertiggestellten Nietzschebuch.

Die Umrisse eines Nietzschebildes werden sichtbar, das freilich noch nicht eigentlich ein Bild der Forschung und philosophischen Interpretation ist. Noch ist Nietzsche zu aktuell, als daß man wissenschaftliche Auslegungsmethoden auf ein Werk anzuwenden für nötig hielte, dessen „Widersprüche“ — bei einem Aphoristiker — selbstverständlich sind. Die kleinen Widersprüche hebt man hervor, um die eigene Überlegenheit darzutun. Die größeren löst man durch Konstruktion entsprechender Entwicklungsphasen in Nietzsches Denken. Zum Ganzen nimmt man wertend Stellung: der „wissenschaftlichen“ Philosophie habe Nietzsche freilich nichts zu sagen, um so mehr aber der „un“- oder „überwissenschaftlichen“ (so A. Riehl; Vaihinger allerdings glaubt sich durch Nietzsche in seiner eigenen erkenntnistheoretischen Position bestärkt, nimmt ihn daher auch wissenschaftlich ernst). Man fordert auch

wohl zur „Willenskritik“ (R. Richter) an Nietzsche auf, — zur Entscheidung für oder gegen Nietzsches „darwinistische“ Ethik.

Das allein ergäbe noch kein „Bild“ von Nietzsches Philosophie. Dies entsteht vielmehr aus einer ersten Synopsis seiner Lehren, die insgesamt auf den Zarathustra als vermeintliches Hauptwerk bezogen werden: Nietzsches Philosophie ist „Zarathustrismus“. Peter Gast hat ihn in seiner „Einführung“ fesselnd beschrieben: Zarathustra, eine „Bibel für Ausnahmemenschen“, ist der eigentliche Gedankentext Nietzsches; „alle vorhergehenden und nachfolgenden Schriften verhalten sich wie Kommentar zum Text“. (Schon „Schopenhauer als Erzieher“ verspreche den „Zarathustrismus“.) Dabei ist dieses Buch — wie die Bibel — nur symbolisch zu verstehen: der „Übermensch“ ist ein Symbol, „welches für verschiedene Menschen verschiedene Deutungen zulassen soll, ähnlich wie der Begriff ‚Gott‘ von den Unitariern bis zu den Pantheisten verschieden erfaßt werden konnte“. Nietzsche, der Antidemokrat und Antichrist, empfand sich selbst als „Inkarnation des Willens zur Menschheitserhöhung“: er war diese Inkarnation; er trug das Bild Zarathustras von Anfang an in sich und fand schließlich die Form, „in der dritten Person alles das zu sagen, was er von sich selbst zu sagen hatte“.

Was lehrt Zarathustra? Natürlich nicht eine niedere Moral. Die Zarathustra-Moral wendet sich vielmehr „an die Edelmütigsten, an jene Menschen der großen Seelen-Erbschaft und Instinkt-Sicherheit, die ihren Geist befreien ... dürfen“. Selbsterziehung als Selbstbejahung, im Gegensatz zu allen Predigern der Selbstverneinung, das ist der „Kernpunkt des Zarathustrismus“. Zarathustra ist ein heiliges Buch: am Grabe Nietzsches noch hat Peter Gast die Heiligsprechung Nietzsches selbst vollzogen („Friede deiner Asche! Heilig sei dein Name allen kommenden Geschlechtern!“).

Kritischer, ja oftmals tadelsüchtig, wo sich ihr keine Gelegenheit bietet, verborgenes Eigenlob mit einfließen zu lassen, verhält sich Lou Andreas-Salomé. Aber auch sie erblickt den Kern des „Systems Nietzsche“ im Zarathustrismus, — ein Muster „von zwei verschiedenen und mit genialer Hand ineinandergeflochtenen Geweben: der Schopenhauerschen Willenslehre und der Entwicklungslehre der Positivisten“. Der Zarathustra, das „hohe Lied des modernen Individualismus“, hat den Unmenschen (Cesare Borgia) zum Sockel, den Übermenschen zur (darauf errichteten) „Götterstatue“. Wenn der egoistische Selbstgenuß durch Übermaß, Übertreibung, zum „Leiden am eigenen Selbst“ wird, hat die Stunde des Übermenschen geschlagen: als Sehnsucht des gequälten Menschen nach seinem Gott. „Die Zarathustra-Gestalt, als eine Selbstverklärung Nietzsches, als eine Widerspiegelung und Verwandlung seiner Wesensfülle in einem gottartigen Lichtbilde, soll ein voll-

ständiges Analogon bilden zu der von ihm geträumten Entstehung des Übermenschlichen aus dem Menschlichen." So ist Zarathustra gleichsam der Nietzsche-Übermensch, der Über-Nietzsche.

Eine ähnliche Deutung hat, ein paar Jahre danach (1901), Hermann Schwarz gegeben. Nur daß hier das Persönliche zurücktritt, schärfer zwischen Herrenmoral und Entwicklungsmoral geschieden, der Übermensch als „Entdecker des Menschengeschlechts, ja der ganzen organischen Natur" verstanden, und eine Schwierigkeit darin erblickt wird, daß der Übermensch als Werdeziel seine treibende Kraft verlieren müßte, wenn er verwirklicht, bzw. als verwirklicht gedacht würde (wobei es die Überschneidung der Lehre vom Übermenschen mit derjenigen von der ewigen Wiederkehr ist, die Schwarz vor Augen hat).

Leicht zu sehen, warum diese ersten Würdigungen und Interpretationsansätze noch kein tieferes Verstehen bedeuten. Man ist nicht bis in die Schicht vorgedrungen, in der Nietzsches Probleme wurzeln; man erblickt mehr oder minder oberflächliche Zusammenhänge. Man geht auch nicht von Nietzsches eigenen Voraussetzungen aus. Wo man mit Nietzsche noch in persönlichem Zusammenhang steht, ist dieser Zusammenhang doch kein geschichtlicher. Insofern bleibt Nietzsche „unzeitgemäß" trotz der Bekanntschaft mit seinen Werken. Bis der Weltkrieg eine andere geistesgeschichtliche Situation schafft und eben jene „Krisis" der abendländischen Kultur hervortreibt, die Nietzsche vorausgesehen und schon als Realität erlebt hatte.

So knüpft sich die Nietzschebewegung der Gegenwart an die Einwirkungen Nietzsches auf eine jüngere Generation und ist bedingt durch den Wandel, der sich inzwischen in der Philosophie vollzogen hat. Wir haben gesehen, daß die Vorkriegsphilosophie eine Verbindung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse auf erkenntnistheoretischem Grunde mit idealistischem Abschluß ist. Dieser Abschluß ist ein kulturphilosophischer, und in der Kulturphilosophie mußte sich zuerst die Auflockerung des ganzen Gefüges, das Unzureichende des idealistischen Überbaus, das Auftreten neuer Kräfte geltend machen. Die Kulturphilosophie der Übergangsjahre, die späterer Darstellung vorbehalten bleibt[1], ist zweifellos eine Epoche der Nietzscherezeption. Aber der „uneigentlichen" d. h. einer Nietzsche-Nachfolge, die zwar Nietzsches Impulse zum Teil aufnimmt, aber nicht zentral von seiner Philosophie ausgeht, also einer von ihr nur beeinflußten, im übrigen eigene Wege einschlagenden, von eigenen Fragestellungen bestimmten.

Sie ergibt also auch kein neues „Bild" der Nietzscheforschung. Aber sie enthält die Voraussetzungen für die Entstehung eines solchen. Dabei

[1] Vgl. weiter unten S. 317 ff.

sind es vornehmlich zwei Punkte, an denen sich Nietzsches Einfluß geltend macht: der Perspektivismus und die Untergangsthese. Beide entstammen Nietzsches Deutungslehre und bezeichnen seinen Abstand vom Positivismus und von der idealistischen Kulturphilosophie. Sie sind zentral für die Lehre vom „Willen zur Macht". Doch werden sie nicht in dieser Bedeutung erfaßt, weil man nicht am Inhalt von Nietzsches Philosophie, sondern an der Durchführung eben jener Gedanken interessiert ist. „Perspektivistisch" ist die Kulturphilosophie des Grafen Keyserling (im Auslande diejenige Ortega y Gassets), die Untergangsthese beherrscht die morphologische Geschichtsauffassung O. Spenglers. Auch Max Scheler, der von Nietzsches Ressentimentbegriff ausgeht, um ihn sogleich in entgegengesetztem Sinne anzuwenden (die moderne Moral und „Menschenliebe" als „verdrängter Gotteshaß"), macht Gebrauch von Nietzsches perspektivistischer Methode. Das alles wird noch zu behandeln sein; hier ist nur der Ansatz bei Nietzsche selbst von Wichtigkeit.

Der Name Perspektivismus stammt aus Gustav Teichmüllers Buch „Die wirkliche und die scheinbare Welt" (1882). Teichmüller (1832—1888) war Aristoteliker und von 1868—1871 Nietzsches Kollege in Basel. Aber der Sache nach versteht Nietzsche unter „Perspektivismus" ungefähr das Gegenteil wie Teichmüller. Für diesen ist unsere Welt scheinbar, perspektivisch, weil sie nicht die wirkliche Welt ist. Für Nietzsche gibt es keine wirkliche „Hinterwelt", keine „wahre" Welt der Dinge an sich. „Die wahre und die scheinbare Welt — dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf Wertverhältnisse." Alle Erkenntnis ist Deutung, und keine Deutung ist schlechterdings eindeutig, sondern „perspektivisch". Wenn der Positivismus erklärt: es gibt nur Tatsachen, so erklärt Nietzsche, gerade „Tatsachen" gibt es nicht, sondern nur Interpretationen. Jede Interpretation aber ist perspektivisch, weil sie nicht einen „Sinn", sondern unzählige „Sinne" hinter sich hat, und weil sie unseren Trieben und Lebensbedürfnissen entstammt.

Die Untergangsthese tritt bei Nietzsche nicht unter diesem Wort auf, sondern ist in seinem Begriff des Nihilismus enthalten, der zu den schwerstfaßlichen Begriffen in Nietzsches Werk gehört und das Thema des ersten Buches vom Willen zur Macht bildet. Hier substituiert ihn Nietzsche dem früher verwendeten Begriff der Dekadenz, dessen negative Bedeutung zwar erhalten bleibt, aber doch durch eine positive ergänzt wird. Eben darin besteht die Schwierigkeit in der Erfassung dessen, was Nietzsche „Nihilismus" nennt. „Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins X." Der Nihilismus ist

so die Bezeichnung für eine g e s c h i c h t l i c h e B e w e g u n g : die abendländische, vom Christentum bestimmte Kultur „verfällt"; sie zersetzt und vernichtet sich. Der Nihilismus ist aber ebensosehr die Bezeichnung für ein L e b e n s s y s t e m , — für die moderne Kultur als unser Lebenssystem. Diese Kultur selbst ist nihilistisch, grund- und bodenlos, ein Schweben über dem Nichts. Und dazu gehört ein bestimmter „Zustand": als p s y c h o l o g i s c h e r Z u s t a n d ist der Nihilismus das Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins, der Kraftvergeudung und Desillusionierung. „Symptom" — nicht „Problem" — dieses Zustandes ist der P e s s i m i s m u s , den Nietzsche nicht nur in Schopenhauers Philosophie kennengelernt, sondern auch — als „tragischen Pessimismus" — in seiner Jugendphilosophie vertreten hat. Aber der tragische Pessimismus Nietzsches ist kein Pessimismus der Schwäche, sondern der Stärke, er ist h e r o i s c h e r P e s s i m i s m u s. Und hier liegt der Wendepunkt auch für die Bestimmung des Nihilismus. Der Nihilismus ist „zweideutig": als Niedergang, Rückgang der „Macht des Geistes" (p a s s i v e r Nihilismus) und als „Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes" (a k t i v e r Nihilismus). Kann also keine Rede davon sein, daß Nietzsche unter Nihilismus nur eine „Entartung" versteht — sondern eine Entwertung der obersten Werte, zu der man sich positiv oder negativ verhalten kann, kleinmütig und verzweifelnd, oder „leidenschaftlich" und schöpferisch —, so ist es ebensowenig möglich, im Nihilismus nur den Inbegriff alles dessen zu erblicken, wogegen sich Nietzsches Kultur k r i t i k richtet. Vielmehr ist der Nihilismus auf jeden Fall auch der Inbegriff aller V o r a u s s e t z u n g e n dieser Kulturkritik, der positiven und der negativen. Erst von hier aus ergibt sich ein Zugang zu Nietzsches R e a l i s m u s , der den Nihilismus ein-, nicht ausschließt.

Der Einfluß Nietzsches auf die Kulturphilosophie ist zwar von großer Bedeutung. Aber sein Wollen erschöpft sich nicht in der Kulturkritik, und seine Lehre vom Willen zur Macht ist kein „Perspektivismus des Geistes", wie ihn Keyserling vertritt. Auch hat die Untergangsthese bei Nietzsche nicht den Sinn, den sie bei Spengler erhält. Wird nicht Nietzsches Philosophie im Ganzen mißverstanden, wenn sie aus individualistischen oder relativistischen Voraussetzungen oder aus dem Gesichtspunkt einer biologistischen Kulturtheorie verstanden wird? Hier gerade auch die Nietzscheforschung weitergeführt zu haben, ist das Verdienst der G e o r g e - S c h u l e (Bertram, Hildebrandt, Klages), die ein neues Nietzschebild an die Stelle des alten setzt und Einwirkungen Nietzsches Raum gibt, die bis dahin nicht zum Durchbruch gelangt waren.

Im Jahre 1918 erscheint Ernst Bertrams Nietzschebiographie mit dem Untertitel: „Versuch einer Mythologie". Ein Jahr danach hält Ludwig Klages seine Nietzschevorträge im Bernouillanum der Baseler Universität (die als „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches" 1926 gedruckt und 1930 als Buch veröffentlicht werden). Anfang der zwanziger Jahre tritt Kurt Hildebrandt mit seinen ersten Nietzschearbeiten hervor: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato (1922), Nietzsche als Richter, sein Schicksal (1923). Um diese Zeit erhält auch die Nietzschephilologie einen neuen Auftrieb; die Gründung des Nietzsche-Archivs in Weimar, die Krönung des Lebenswerkes der Schwester Nietzsches (im Jahre 1924), ist das äußere Zeichen dafür. Eine neue Gesamtausgabe erscheint von 1919—1929, eine Nietzschegesellschaft wird 1922 in Berlin gegründet.

Das Nietzschebild der George-Schule — in der Klages eine besondere, später zu behandelnde Stellung einnimmt[1] — ist von den Auffassungen der vorgenannten Denker wesentlich unterschieden. Die Interpretation geht nicht aus von der realistischen Kulturphilosophie des „Willens zur Macht", sondern von der idealistischen Kulturphilosophie der „Geburt der Tragödie". Sie entwickelt die ästhetisch-mythologischen Elemente in Nietzsches Denken, faßt sein Werk vornehmlich als Stileinheit und Kunstwerk, seine Philosophie als Welt- und Lebensschau. Sie sieht in Nietzsche nicht den Kritiker und Zerstörer, sondern den Gründer, Gesetzgeber, Richter, Normpräger. Allerdings unter dem Vorbehalt, daß Nietzsche nur Vorläufer, nicht Vollender ist: Stefan George ist der Führer unserer Zeit, und alle Unzulänglichkeiten, Widersprüche, Gegensätzlichkeiten in Nietzsches Denken erklären sich daraus, daß er schon selbst ein Führer sein wollte. Dadurch glaubt man sich zu einer Kritik an Nietzsches Philosophie berechtigt, die in ihrer Maßlosigkeit dem Lobe, das man Nietzsche in anderer Hinsicht spendet, durchaus entspricht.

Wir bezeichnen dieses Nietzschebild der George-Schule als ästhetisch-mythologisches. Die Sachprobleme, auf die es verweist, sind zunächst Probleme des jüngeren Nietzsche, eben damit aber auch Ursprungsprobleme seiner Philosophie, die nicht verlorengehen. Im besonderen handelt es sich um Nietzsches Lehre vom Mythos (von der Geburt der Tragödie bis zum Zarathustra) und um seinen Begriff der Norm, — zwei wesentliche Voraussetzungen seiner Kulturphilosophie. Diese erscheint damit von einer anderen Seite: Kultur als Aufgabe, Zucht und Züchtung, Norm und Gestalt des Menschen sind die Bestimmungen, durch die sich der Kulturbegriff erweitert und vollendet. Auf die genannten Sachprobleme ist daher hier einzugehen; erhält

[1] Vgl. weiter unten S. 448 f.

doch damit auch der Ansatz früherer Zarathustrainterpretationen eine andere und deutlichere Beleuchtung.

Leben und Schaffen Nietzsches sind nicht zu begreifen ohne sein Künstlertum. Dieses wieder ist aufs engste verbunden mit seiner Liebe zu den Griechen. Nietzsche ist Dichter und Musiker, seine Dichtung ist selbst Musik, und seine Gedankenentwicklung zeigt musikalische Elemente. Schon in Schulpforta, wo er den Grund zu seiner umfassenden philologischen Bildung legt (1858—1864), lernt er Werke Richard Wagners kennen. Später, als Student in Leipzig, macht er (1868) die persönliche Bekanntschaft Wagners. Diese Begegnung wird entscheidend für sein Leben. Als Professor in Basel verkehrt er in Wagners Hause in Tribschen. Da reift und verwirklicht sich in ihm der Plan, Wagners Musikdrama, das „Kunstwerk der Zukunft", philosophisch-metaphysisch zu begründen und es auf die Ursprünge der antiken Tragödie zu beziehen. Das ist die Aufgabe, die sich Nietzsches Jugendschrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (1872) stellt.

Die griechische Tragödie ist mythischen Ursprungs; ihr Verfall, der Verlust des Mythos, ist gleichbedeutend mit der Entstehung der Wissenschaft (Sokrates). Im eigentlichen Urdrama handelt der Chor; der tragische Held gelangt erst später zur Abhebung. Wie das Urdrama aus den Dionysosmysterien hervorgegangen ist, so soll auch der tragische Held die Maske des Dionysos tragen. Repräsentiert der Chor das musikalische Element in der Tragödie, so umschließt der Dionysosmythos seinem Inhalt nach nichts weniger als dasjenige, was auch Inhalt der Schopenhauerschen Philosophie ist: den überindividuellen Weltwillen, den Willen als Trieb, Verlangen, Qual und Rausch. Die „unbildliche Kunst der Musik" genügt aber allein noch nicht, um das antike Drama in Gestalt und Entwicklung zu begreifen. Dem Gotte Dionysos tritt Apollo gegenüber, der Gott des Traumes, metaphysisch die Verkörperung des Individuationsprinzips. Und die beiden „Mächte", das Dionysische und Apollinische, Rausch und Traum, ergeben erst zusammen den Zustand der Spannung, der das Leben des mythischen Kunstwerkes bestimmt (der dionysische Chor, sagt Nietzsche, „entladet sich immer von neuem in einer eigentümlichen Bilderwelt").

Mit solchen Formulierungen kam Nietzsche Wagner, der von Schopenhauer und dem Mythos wußte, so weit entgegen, daß er den Text seiner eigenen Philologie verdarb und seine wissenschaftliche Laufbahn dazu: die Geburt der Tragödie wird im gleichen Jahre von Wilamowitz-Möllendorff als „Zukunftsphilologie" angegriffen; trotz warmer Verteidigung seines Jugendfreundes Erwin Rohde (1845

bis 1898; Rohdes späteres Hauptwerk Psyche, 1890 ff., verrät noch den Einfluß von Nietzsches Jugendphilosophie) gilt Nietzsche fortan als Phantast und Wagnerianer.

Noch weiterhin steht Nietzsches Schaffen im Zeichen von Wagners Sendung, — Bayreuth. Seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (1873 bis 1876) greifen die deutsche „Bildung" (David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller), den Historismus (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben), die unmythologische und bloß geschichtliche Denkweise an, gipfeln in der Apotheose Schopenhauers (Schopenhauer als Erzieher) und sollten mit der noch größeren Apotheose Wagners enden (Richard Wagner in Bayreuth). Aber diese letzte „Betrachtung" ist matt und unaufrichtig. Als sie erscheint, ist Nietzsche Wagner schon entfremdet (1876). Fluchtartig verläßt er die Festspiele in Bayreuth, und 1878 führt ein Artikel Wagners in den „Bayreuther Blättern" den endgültigen Bruch herbei.

Dennoch dauert der Einfluß Wagners auf Nietzsche fort; er greift jetzt an, was er vorher gelobt und geliebt hatte. Wichtiger aber ist, daß auch das ästhetisch-mythische Denken Nietzsches selbst fortdauert: in der Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" (1878—80) verdeckt und scheinbar in sein Gegenteil, einen aufklärerischen Positivismus verwandelt, in der Zeit der „Morgenröte" und „Fröhlichen Wissenschaft" (1881—82) wieder ansteigend, in der Zeit des „Zarathustra" seinen Höhepunkt erreichend. Hier steht Nietzsche im Wettkampf mit Wagner: Zarathustra ist selbst ein „dionysischer" Mythos, mit der „ewigen Wiederkunft" als Geheimlehre.

Ohne in Tiefen und Untiefen der Zarathustrainterpretation einzudringen (sie hat innerhalb der Nietzscheforschung ihre eigene Geschichte, beginnend mit dem vierbändigen Zarathustrakommentar von G. Naumann 1899—1901), halten wir nur den geschichtlichen Zusammenhang fest, auf den der Gedankenkreis des Zarathustra zurückweist. Gewiß ist Zarathustra eine „Dichtung" („oder ein fünftes ‚Evangelium' oder irgend etwas, für das es noch keinen Namen gibt"). Gewiß ist Zarathustra eine „Maske"; im Frühling 1885 notiert sich Nietzsche: „Entschluß: Ich will reden und nicht mehr Zarathustra." Aber was durch diese Maske verkündet werden sollte, und was sich in dieser Dichtung gestaltet hat, ist natürlich eine „Philosophie". War es der Fehler des ersten Nietzschebildes, diese Philosophie Zarathustras unmaskiert, als den eigentlichen und letzten Ausdruck von Nietzsches Denken zu sehen, so ist es der Fehler des ästhetisch-mythologischen Nietzschebildes, Zarathustras Verkündigung der zyklischen Weltschau (ewige Wiederkunft) zur Normidee von Nietzsches geistigem Schaffen zu machen.

Das Kreissymbol der ewigen Wiederkehr, sagt Hildebrandt, ist „das genaue Gegenbild des Wahnes eines ewigen geradlinigen Fortschrittes, sie ist der stärkste Weckruf, die wirkliche Gegenwart als Ewigkeitswert zu fühlen". Nietzsche kommt damit Platon nahe. „Sein tiefster Trieb drängte ihn dazu, der gesetzlosen Zeit die Norm wiederzuschenken, selbst die Norm zu werden." Aber er bekämpft die Norm, — weil sie platonische „Idee" ist. „Im Neide gegen Plato oder in der Furcht, zu früh den Ring zu schließen, leugnet er jetzt die Idee des Gesetzes, leugnet er die platonische Idee überhaupt." Nietzsche wollte „die immanenten Götter, das Ewige in den Erscheinungen nicht sehen... das sind die traurigen, glaubenslosen Augen, die Bertram gesehen hat". Diese Kritik meint den Mangel an Idealismus in einer vermeintlich idealistischen Konzeption. Aber der mythologische Irrationalismus, den Nietzsche vertritt, ist keine idealistische Philosophie. Der Idealismus ist „bildlos" (Baeumler); die Entdeckung des Mythos in der Spätromantik verweist auf eine realistische Metaphysik (im oben angedeuteten Sinne[1]). Wenn Nietzsche diese Bahn nicht zu Ende ging, so aus ganz anderen, tieferen Gründen als aus Zweifelsucht und der „Furcht, zu früh den Ring zu schließen".

Allerdings zeigt Nietzsches Jugendmetaphysik auch idealistische Züge; ist doch Schopenhauers Irrationalismus unmythologisch und ein Spätprodukt des klassischen Idealismus. Mythologisch war eher Schellings Irrationalismus. Was aber die George-Schule an Zusammenhängen zwischen Nietzsche und Schelling geltend macht, sind bloße Analogien; dazu wird Schellings „Philosophie der Mythologie" selbst idealistisch verstanden. Es ist sehr fraglich, ob Nietzsche als „Schüler" Schopenhauers bezeichnet werden kann: die Abkehr von Schopenhauers idealistischem Irrationalismus verweist jedenfalls auf Wagners Einfluß.

Noch anders verhält es sich mit den mythologischen Elementen im Zarathustra. Dionysos freilich bleibt der Gott, dem Nietzsche opfert, ja gegen Ende der Arbeit am Zarathustra bis zum letzten Schaffensjahre (1888) wirft Nietzsche die Zarathustramaske ab, um selbst zum Verkünder des Gottes zu werden (Dionysos-Dithyramben 1888). Aber von der Metaphysik des jungen Nietzsche ist der Zarathustramythos sehr gründlich unterschieden: es ist kein Mythos auf idealistisch-metaphysischem Grunde, sondern die Wiedergewinnung einer mythischen Denkweise unter realistischen Voraussetzungen. Die sog. „kritische" Periode, die Zeit nach dem Bruche mit Wagner bis zur Morgenröte, ist nicht bloß eine Aufhebung der Synthese von Hellenismus und irrationalistischer Metaphysik, wie sie Nietzsche erstrebt hatte, sondern

[1] Vgl. oben S. 171.

sie hat die eminent positive Bedeutung einer Hinwendung Nietzsches zur zeitgenössischen Philosophie und damit einer Anknüpfung an die Probleme damaliger Gegenwart.

Und wenn später der philosophische Kern der Zarathustradichtung in das letzte Buch vom „Willen zur Macht" aufgenommen wird, so ist damit die Stellung Zarathustras im Gesamtwerk auch systematisch eindeutig gekennzeichnet: der Mythos hat seine Macht, seinen „Sinn", in der Paideia als Menschenformung und Führung. Hier trifft er auf Irrationales. Nicht aber als ästhetische oder religiöse „Weltschau". Daß Nietzsche als Dichter und Musiker ästhetischem Denken zuneigt, bezweifelt niemand. Gerade aber die Bedeutung des Mythos ist bei ihm eine politisch-pädagogische, keine ästhetische.

In der Kulturphilosophie der Übergangsjahre wirkt Nietzsche durch einige seiner Gedanken, von denen wir den Perspektivismus und die Untergangsthese hervorhoben. In der ästhetisch-mythologischen Interpretation der George-Schule tritt seine Gestalt als ganze hervor, wenn auch mehr als ein Negativ, das erst der Umsetzung in ein Positiv bedarf. Dennoch hat sich gegenüber dem Nietzschebild um 1900 eigentlich noch wenig geändert. Wir sahen, daß die Fachphilosophie im Fahrwasser des Neuidealismus Nietzsche unter ihre „Gegenstände" aufnimmt. In der „Nietzscherenaissance" der zwanziger Jahre hat sich das Verhältnis von „wissenschaftlicher" und „un"- oder „überwissenschaftlicher" Philosophie zwar erheblich verschoben, — läßt sich aber behaupten, daß Zeitströmungen wie die Stefan-George-Bewegung oder die Kulturphilosophie Keyserlings, Spenglers und ihrer Geistesverwandten innerhalb der Philosophie selbst zur Geltung gelangt wären? Sie konnten es ihrem Wesen nach nicht; die Philosophie ist durch die Strenge ihrer Begrifflichkeit von jeder „Auch-Philosophie" geschieden.

Von größter Bedeutung für das Nietzscheverständnis mußte es daher werden, als sich die Existenzphilosophie der Gegenwart ihrer Beziehungen zu Nietzsche bewußt wurde. Spricht sich dieses Bewußtsein mehr in den systematischen Schriften ihrer Vertreter als in besonderen Arbeiten über Nietzsche aus, so ist doch unter den letzteren eine — allerdings sehr spät erschienene, für den Stand der Nietzscheforschung um diese Zeit nicht mehr kennzeichnende — Arbeit, in der sich eigene Systematik und Darstellung der Nietzscheschen Philosophie so völlig zu durchdringen scheinen, daß sie wie ein Exempel dafür aussieht, was es heißt, im „Geiste" Nietzsches zu philosophieren: Karl Jaspers' Nietzsche (Einführung in das Verständnis seines Philosophierens 1936). Bald freilich ergibt sich ein etwas anderer Eindruck;

denn Jaspers stellt sich seine Aufgabe zugleich in der Form: zu zeigen, wie in Nietzsches Geiste n i c h t philosophiert werden kann, weil dieses „Philosophieren" ein verdecktes, uneigentliches ist.

„Der Übermensch, der Wille zur Macht, das Leben, die ewige Wiederkehr sind in ihrer a u s g e s a g t e n P o s i t i v i t ä t , als ob man mit ihnen gleichsam platt zu Boden fiele." Nietzsche suche sich gleichsam auf eine „Eisscholle" zu retten, die ihm doch „wegschmelzen" muß; er will gleichsam im „luftleeren Raume" fliegen. Statt Symbole zu ergreifen, geraten ihm „leblose Masken" in die Hände. — Was diese Bilder ausdrücken und kritisieren wollen, ist Nietzsches „Philosophieren angesichts der Gottlosigkeit", sein „Wille zur reinen Diesseitigkeit" (Immanenz), das Versagen seiner Transzendenzsurrogate. Aber nicht darauf allein kommt es Jaspers an; das wäre eben nur eine K r i t i k Nietzsches unter existenzphilosophischem Gesichtspunkt. Sondern Nietzsche, der anmute „wie ein Denker, der mit seinen Konsequenzen in der Tat nicht zu leben vermag", habe doch in existentieller Weise gottlos philosophierend gelebt und gerade dadurch diese Gottlosigkeit fortwährend überwunden. So vollzieht Nietzsche ein „Philosophieren an der Grenze, das ... sofort umschlägt in Nichtphilosophie (dem Verfallensein an biologische, naturalistische und zweckhafte Inhalte in der Welt). Dieser Umschlag und dann die Rückkehr ... erfolgt ständig in seinem eigenen Denken: es ist die Erfahrung der Wirklichkeit der Gottlosigkeit, die sich zugleich nicht will."

Daß diese Interpretation nicht psychologisch gemeint ist, sondern als Rekonstruktion einer Methode, in der allein wesenhaft philosophiert werden k a n n , macht sie für Augenblicke überzeugend. Sieht man jedoch näher hin, so entdeckt man die Systemlinien, in die der Inhalt von Nietzsches Philosophie einbezogen wird: allen voran das Nietzsche aufgezwungene Schema Immanenz—Transzendenz, die religiöse Problematik, der idealistische, aus Kierkegaard genommene Existenzbegriff. Auch der von der George-Schule in den Mittelpunkt gestellte Begriff des M y t h o s erfährt sogleich eine systematische Umdeutung: als „Seinschiffre" soll der Mythos, ohne das Sein eigentlich zu erreichen, die Wirklichkeit für das Jenseits „transparent" machen; ebendies sei Nietzsche nicht gelungen. „Während die ursprüngliche Naturmythik Nietzsches Grund und Sprache des modernen Philosophierens in unmerklicher Aneignung reicher gemacht hat, ist sein Dionysossymbol niemand wirklich zu eigen geworden, so wenig wie der Übermensch, die ewige Wiederkehr und eigentlich alle positiv bestimmten, und damit verengenden metaphysischen Seinssetzungen, welche Nietzsche vollzogen hat."

Ist diese Auslegung, die keine Gestalt Nietzsches zeichnen, sondern in

die Dynamik seines Philosophierens „einführen“ will, auch für das System als Ganzes kaum aufschlußreicher als frühere Interpretationsversuche, so hebt sie doch — eben dadurch, daß sie beansprucht, Nietzsches existenzphilosophische Methode mit zu vollziehen — Impulse hervor, die nicht für die Auswahl der Sachprobleme, die Richtung der Problemlösungen oder die Struktur des Systems, sondern für die Begriffsbildung Nietzsches selbst von entscheidender Bedeutung sind. Durch die Existenzphilosophie der Gegenwart — und natürlich nicht durch Jaspers' Werk allein — kommt allererst der Begriff oder besser die Funktion von „Existenz“ im Denken Nietzsches zum Vorschein; die bis dahin rein psychologisch gesehene Problematik des „Zustandes“ wird in ihrer zentralen Bedeutung erkannt; das alle „Phasen“ Nietzsches, alle von ihm fixierten Inhalte umgreifende Erlebnismoment der Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung — dieser personale, personalistische Ansatz also — wird in seiner, eben auch für Nietzsches Sachprobleme verbindlichen Form erkannt. Es ist daher hier der Ort, den Existenzbegriff Nietzsches selbst zu betrachten.

Viel seltener als Kierkegaard spricht Nietzsche von Existenz. Der Sache nach sind aber alle Grundprobleme Nietzsches „existenzielle“ Probleme. Sie sind auf die Person des Philosophierenden bezogen: die Perspektive, unter der sie erscheinen, ist die der eigenen Erfahrung („Experimentalphilosophie“), der Lebenssteigerung, Triebermächtigung. Dabei ist Nietzsches Personalismus weder Individualismus noch Egoismus. Um die Dinge zu sehen, „wie sie sind“, — welches Mittel haben wir dafür? „Aus hundert Augen auf sie sehen können, aus vielen Personen! Es war ein falscher Weg, das Unpersönliche zu betonen und das Sehen aus dem Auge des Nächsten als moralisch zu bezeichnen. Viele Nächste und aus vielen Augen und aus lauter persönlichen Augen sehen — ist das Rechte.“ Damit ist der Zusammenhang von Nietzsches Perspektivismus und Personalismus angedeutet: das „Sehen“, die existenzielle Perspektive, ist immer zugleich eine Gesamterfahrung, weil es sich der Erfahrungen anderer bedient, sie einschließt. Da aber das Sehen oder Erkennen als personaler Akt nicht aus dem Rahmen des Trieblebens herausfällt, sondern ein existenzieller Ausdruck neben und inmitten anderer Existenzbekundungen, eine Form des Willens zur Macht ist, so gilt von der Existenz überhaupt, daß sie nicht punktuell, sondern ein Prozeß, ein Geschehen als Gesamtgeschehen, und zwar ein kämpferisches Gesamtgeschehen ist. „Je mehr Individuen einer in sich hat, um so mehr wird er allein Aussicht haben, eine Wahrheit zu finden — dann ist der Kampf in ihm, und alle Kräfte muß er

dem einzelnen Phantasma zu Gebote stellen..." Als kämpferisches Geschehen ist Existenz aber zugleich Ausdruck einer Ordnung, — einer Herrschaftsordnung, die sich in der Existenz verwirklicht. Und das ist jene „Wohlordnung des Leibes", die Nietzsche an die Stelle der Bewußtseinseinheit und der transzendenten Ordnung des „Geistes" setzt. Wir gewinnen so „die richtige Vorstellung von der Art unserer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens (nicht als ‚Seelen' oder ‚Lebenskräfte'), insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitsteilung als Ermöglichung zugleich des einzelnen und des ganzen". In dieser als Biologismus mißverstandenen Hinwendung zum Leibe aber besteht das Kennzeichnende von Nietzsches Existenzialismus, seine Gemeinsamkeit mit Feuerbach, sein Unterschied von Kierkegaard und der ganzen idealistischen Existenzphilosophie der Gegenwart. Kein Wunder, daß diese „platt zu Boden fällt", wenn man ihr anstatt des endlichen, verendenden, scheiternden „Geistes" die „Positivität" des Leibes anbietet.

Natürlich sind Existenzerlebnis und Dasein als objektive Seinsbestimmtheit zweierlei. Am „Leitfaden des Leibes" philosophieren heißt nicht, vom Körper als einem Stück Materie ausgehen. So wenig wie Feuerbach ist Nietzsche Materialist. Entscheidend ist, daß unser Wissen vom Leibe nicht ein Bewußtsein „von" einem Körper, sondern eine unmittelbare Gewißheit unserer Affekte, unseres emotionalen Lebens ist: die Erkenntnistheorie will Nietzsche so durch eine „Perspektivenlehre der Affekte" ersetzen. Jeder Affekt hat seine existenzielle Bedeutung; jeder Affekt ist freilich auch wiederum eine „Konstruktion", „eine Erdichtung von Ursachen, die es nicht gibt", — aber er ist der von uns „gesuchte" Grund, uns „so oder so zu fühlen". Dieses sich so oder so fühlen — der „Zustand" — ist das Primäre.

Findet sich in Nietzsches Affektenlehre der Ansatz dessen, was die Existenzialontologie der Gegenwart als „Befindlichkeit" bestimmt[1], so weist der Maßstab, den Jaspers an die realistische Existenzphilosophie Nietzsches anlegt — dieser idealistische Maßstab also — zurück auf die im Zeichen Schopenhauers, Wagners, vor allem aber Goethes stehende Jugendphilosophie, die Philosophie der „tragischen Existenz", der Geburt der Tragödie und der unzeitgemäßen Betrachtungen. Der Mythos ist nur der eine Faktor dieser Philosophie, der andere ist die — wie Baeumler es, allerdings in bezug auf Nietzsches Lebenshaltung überhaupt, genannt hat — „dionysische Existenz".

Dabei ist jenes schönen Werkes zu gedenken, das wie kein zweites in Nietzsches Jugendphilosophie einzuführen vermag: seines Briefwech-

[1] Siehe S. 405.

sels mit Erwin Rohde (1902). Die Lebensanschauung der beiden Freunde tritt darin plastisch hervor; von Existenz und existenzieller Problematik ist oft genug die Rede. Daß die Auffassung eine wesentlich idealistische ist, ergibt sich besonders aus Rohdes Briefen. Die „Relativität", das „ganz Bedenkliche, ewig neu zu stetem Staunen und Nachdenken bewegende aller Existenz" mehr oder weniger klar zu „empfinden", mit einer „mutigen Einsicht in die grauenhaften Bedingungen der Weltexistenz" zu leben, sich aus der „gewöhnlichen, erbärmlichen Existenz" emporzuschwingen, um „als Ganzer zu leben", — in solchen und ähnlichen Formulierungen spiegelt sich bei Rohde der Sinn dessen, was Nietzsche tragische Existenz nannte. Und der Unterschied zwischen ihm und Nietzsche ist dabei nur der, daß für Rohde fixiert bleibt, was für Nietzsche in Bewegung ist.

Wohin diese Bewegung führt, zeigt einer der spätesten Briefe Nietzsches an Rohde (23. Mai 1887). Wir sind, heißt es hier im Hinblick auf Burckhardt, Taine und Nietzsche selbst, „in der Tat gründlich aufeinander angewiesen, als drei gründliche Nihilisten: obschon ich selbst, wie Du vielleicht spürst, immer noch nicht daran verzweifle, den Ausweg und das Loch zu finden, durch das man ins ‚Etwas' kommt". Nietzsches Existenzproblematik führt also zum Nihilismus; der ideale Grund, die metaphysische Existenzsicherung fällt weg; wir existieren nicht, oder vielmehr die Basis unserer Existenz ist nichtig, sinnleer. Und nahe liegt es, dabei jenes Stirner-Mottos zu gedenken, das Overbeck einmal — Brief vom 15. April 1883 — Nietzsche mit den Worten zurückgibt: „Ich schreibe Dir dies zu mehrerem Genusse des ‚Nichts', auf welches Du ‚Dein Sach' gestellt hast." Daß Rohde dieser Wendung Nietzsches kein Verständnis mehr entgegenbringt, ist nicht verwunderlich. Aber auch wir müssen fragen, wie sich diese nihilistische Existenzphilosophie mit Nietzsches realistischen Voraussetzungen vereinigt. Das führt uns zur systematischen Grundfrage des „Willens zur Macht".

Durch die Existenzphilosophie ist Nietzsches Philosophie zu einem Grundbestandteil und einer entscheidenden Voraussetzung des Gegenwartsdenkens geworden. Sein Denken erlangt damit Einfluß auch auf die Entwicklung der Gegenwartsphilosophie: der Übergang vom idealistischen zum realistischen Existenzialismus ist durch Nietzsche mindestens mitbedingt. Wir haben diesen Übergang im allgemeinen gekennzeichnet; wir werden ihn im besonderen an einzelnen Gegenwartsdenkern verdeutlichen. Hier handelt es sich allein um Nietzsche und die Nietzscheinterpretation. Diese wird in Frage gestellt, wenn auf eine Rekonstruktion von Nietzsches „System" ausdrücklich verzichtet

wird; denn es gibt keine philosophische Begriffsbildung ohne eine wenigstens implizite Systematik. Sicherlich interpretiert die idealistische Existenzphilosophie Nietzsche systematisch. Aber gerade diese Interpretation macht klar, daß es nicht Nietzsches eigene Systematik sein kann, die dadurch erreicht wird. Sie wird vielmehr verfehlt; sie wird zerstört, bevor es gelingt, sie zu rekonstruieren. Denn eben das soll ja gezeigt werden, daß Nietzsche, obwohl existenziell philosophierend, fortdauernd auf Abwege gerät. Doch wenn wir diese „Abwege" überblicken, — führen sie nicht alle auf einen Punkt, den anzuerkennen man begreiflicherweise sehr wenig Neigung hat, führen sie nicht auf den *Realismus* Nietzsches, der jeder idealistischen Existenzphilosophie entgegengesetzt ist?

Das ist keine rhetorische Frage. Es ist erst nachzuweisen, daß Nietzsche eine *realistische Existenzphilosophie* begründet hat. Und diesen Nachweis erbringt die *realistisch-politische* Nietzscheauffassung der Gegenwart. Sie ist das letzte Glied in der Kette der Nietzschedeutungen seit 1900. Das Jahr 1933, das uns zum Symbol wurde, hat auch für die Nietzschebewegung die symbolische Bedeutung, eine Vergangenheit abzuschließen und Nietzsche im deutschen Geistesleben eine neue Stellung zu geben, die seinen Rang in der Zukunft bestimmen wird. Dabei ist es ein äußerliches, aber wichtiges Indiz, daß in dieses Jahr der Beginn der historisch-kritischen, auf vierzig Bände berechneten Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches fällt, womit auch in der Geschichte der Nietzschephilologie ein neuer Abschnitt eröffnet wird.

Die Aufgabe, Nietzsches Verwandtschaft mit dem *Nationalsozialismus* zur Evidenz zu bringen, ist keine untergeordnete. Aber sie löst sich von selbst, sobald die politischen Voraussetzungen und Absichten von Nietzsches System freigelegt sind. Dann zeigt sich unmittelbar, an welchen Punkten Nietzsches Philosophie und die nationalsozialistische Weltanschauung zur Deckung kommen, und an welchen nicht (H. *Härtle* hat eine solche Zusammenstellung 1937 unternommen). Entscheidend ist und bleibt, gerade auch für die Feststellung der Verschiedenheiten, die Gemeinsamkeit der *Grundstruktur*: des Menschenbildes, der politischen Zielsetzung, der Daseinswertung. Diese Grundstruktur bei Nietzsche herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst der Interpretation *Alfred Baeumlers*, auf die wir, obzwar sie nicht erst 1933 aufgestellt wurde, erst jetzt eingehen. Denn daran kann ja kein Zweifel sein, daß dieses Nietzschebild unserer Gegenwart am nächsten steht und die Nietzscheforschung der Gegenwart am stärksten bestimmt.

Auch hier müssen Andeutungen genügen. Denn natürlich stützt sich

Baeumlers Nietzscheauffassung auf eigene philosophische Voraussetzungen. Diese können erst später zur Darstellung kommen[1]. Indem Baeumler der idealistischen Existenzphilosophie mit Bewußtsein einen Realismus, einen realistischen Personalismus, gegenüberstellt, bekämpft er jede Deutung Nietzsches, die vom Transzendenzproblem, von offenen oder verkappten religiösen und ästhetischen Voraussetzungen ausgeht, oder die Nietzsches Denken in den Rahmen der traditionellen Geistmetaphysik einspannt. „Nietzsche ist bisher immer vom Boden des Christentums aus verstanden und mißverstanden worden." Daß dazu Ansätze bei Nietzsche selbst vorhanden sind, wird nicht geleugnet; es kommt nur darauf an, die Akzente richtig zu setzen. Und Baeumlers Interpretation ist radikal in der Analyse; seine Einleitung zu Nietzsches Werken 1930 (Dünndruck-Ausgabe) führt eine bis dahin nicht versuchte scharfe Trennung der Grundbestandteile im Wesen Nietzsches durch, — des Philosophen und des Musikers. Ein „Gegensatz von metaphysischer Tiefe" scheide Nietzsches Wesen in zwei Hälften: „Bis an sein Ende machen sich der Philosoph und der Musiker in ihm die Herrschaft streitig." Der Philosoph will herrschen, aber er kann nicht leben ohne Musik, es ist das „Gesetz seines Wesens", daß Nietzsche diese Gegensätze nebeneinander bestehen lassen muß; indem er sie einmal gewaltsam zusammenzwang — in der Geburt der Tragödie — hat er sich selber aufs schwerste geschädigt. Das ist eine Ablehnung der Jugendmetaphysik Nietzsches, die man nur mit ihrer Anerkennung durch die George-Schule zu kontrastieren braucht, um ihre weitreichenden Konsequenzen für die Gesamtauffassung von Nietzsches Philosophie zu erkennen.

Diese entwickelt Baeumler aus dem „Willen zur Macht", und wiederum unter Abscheidung gewisser Positionen, die man wohl auch als Systempositionen Nietzsches bezeichnet hat, insbesondere der „Intuition" der ewigen Wiederkunft. „Es kann nur eins gelten: entweder die Lehre von der ewigen Wiederkunft oder die Lehre des Willens zur Macht." Dabei ist es nicht so sehr der Unterschied von Statik (des Wiederkunftsgedankens) und Dynamik (des Willens zur Macht) wie der Unterschied von Subjektivismus und Objektivismus, Erlebnis- und Wirklichkeitsphilosophie, der diese Ablehnung bestimmt: „Durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft wird alles ins Subjektive gewendet. Nietzsche selbst, als einmalige Person, erscheint religionsstifterähnlich im Mittelpunkt des Weltgeschehens."

Was solchen und anderen Abirrungen gegenüber — wozu etwa auch Nietzsches Maske des „freien Geistes" gehört — als bleibender, durchgehender Inhalt von Nietzsches Philosophie hervortritt, kennzeichnet

[1] Siehe S. 532 ff.

Baeumler ebenso einfach wie prägnant: Nietzsches Weltbild ist heraklitisch als das Bild einer „Welt, die niemals ruht, die Werden ist durch und durch", es ist kämpferisch und heroisch, diesseitig, nichtforensisch, d. h. kein „Gegenüber des Lebens" anerkennend, von dem aus über das Leben reflektiert werden kann, keinen Richter, kein Ziel des Werdens, keine Sünde und Schuld im Dasein, es ist unromantisch und dennoch irrationalistisch, was bedeutet, daß Nietzsche die Vernunft als absolute letzte Instanz ebenso ablehnt wie das Bewußtsein, die Subjektivität oder das Gefühl; es ist getragen von der Überzeugung der Wohlordnung (Vollkommenheit) des Leibes als Erscheinung des Willens zur Macht. „Im Grunde ist Nietzsches Philosophie ein einziger Lobgesang auf die Wirklichkeit des Leibes. Es ist die Philosophie eines echt hellenischen Instinkts."

„Leben" ist für Nietzsche ein metaphysisches und sogar göttliches (dionysisches) Phänomen; seine Lebensphilosophie ist also kein Biologismus. Ihr Unterschied von der Lebensphilosophie des Neuidealismus[1] „zeigt sich in Nietzsches Konzeption des Willens zur Macht". Die „herrschaftlichen, befehlenden" Kräfte, die das Leben entwickelt (wobei das „Wachstum" selbst wieder auf einen Imperativ bezogen wird) erweisen das Lebensphänomen als politisches. Und hier beginnt die eigentliche Schwierigkeit der Interpretation. Da Nietzsche den Willen nicht vom Bewußtsein her auslegt, sondern in ihm nur einen „Ausdruck für den jeweiligen Gesamtzustand eines Seienden" sieht, da er auch keine „Kritik des Seins" kennt, andererseits aber Befehlen und Herrschen Bewußtseinsfunktionen sind und alle Imperative einen Standpunkt über dem Leben zu verlangen scheinen[2], so liegt die Schwierigkeit in der Umsetzung der subjektiven Willensproblematik in eine objektive Dynamik der „Kräfte", für die Bewußtsein, Denken und Erkennen nur die Bedeutung von Mitteln oder Werkzeugen haben.

Hier setzt Baeumler den Hebel an. Er entdeckt dabei die für die Systematik des „Willens zur Macht" entscheidende Bedeutung eines Begriffs aus Nietzsches Jugendphilosophie: des Begriffs der Gerechtigkeit (Heraklits „Dike"). In seinem Fragment über die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873) entwickelt Nietzsche diesen Begriff; alle wichtigen Momente seines späteren Denkens sind schon hier enthalten. Wo ist dieser Begriff später geblieben? Gibt es einen Zusammenhang zwischen ihm und der Philosophie des Willens zur Macht? Einen solchen Zusammenhang gibt es in der Tat; er be-

[1] Vgl. dazu S. 142.

[2] Auf diesen vermeintlichen Widerspruch zwischen Leben und Bewußtsein im „Willen zur Macht" zielt Klages' Nietzschekritik. Vgl. weiter unten S. 448.

steht in der notwendigen Beziehung von Macht und Gerechtigkeit. Er besteht darin, daß der Wille zur Macht nur ein anderer Ausdruck für die höchste Gerechtigkeit ist. Daß die Welt kein Chaos, „sondern das wohlgeordnete Reich des Willens zur Macht" ist, daß die Kräfte im Gleichgewicht stehen, in einem sich stets neu aus ihnen erzeugenden Gleichgewicht, dem keine Harmonie vorgegeben ist, — diese immanente Gerechtigkeit ist der Schlüssel zu Nietzsches Machtphilosophie. So gibt uns Nietzsches Philosophie auch Antwort auf die drei Fragen nach dem Bilde des Menschen, der politischen Zielsetzung und der Daseinswertung. Das Menschenbild ist ein hellenisch-germanisches; der Übermensch selbst ist die „Formel für die Haltung heroischer Diesseitigkeit". (Dazu Nietzsches viel umstrittenes Gleichnis: „Das Herz der Erde ist von Gold".) Das Dasein wird nicht gewertet aus der Sicherheit eines absoluten Standortes; es wird im ganzen bejaht, und aus dieser Bejahung erst ergeben sich alle Wertungen (auf- und absteigenden Lebens). Daß alle Zielsetzungen, alle Strebungen und Kämpfe für Nietzsche wesentlich politisch sind, ergibt sich aus der dem Willen zur Macht supponierten Kampfordnung. Es ist aber die Frage, ob Nietzsche nicht gerade damit Politik in Kosmologie und Metaphysik verwandelt und die eigentliche politische Problematik verfehlt.

Diese Frage ist um so wichtiger, als Nietzsche in der Philosophie der Übergangsjahre, in der George-Schule und in der Kulturphilosophie, wesentlich unpolitisch gewertet worden war. Man bezog sich dabei, anscheinend mit Recht, auf den Kulturbegriff des jungen Nietzsche, auf Nietzsches Rede vom „guten Europäer", auf seinen Antietatismus und seine Ablehnung des Nationalismus. Hier klar gesehen zu haben, ist Baeumlers bedeutsamste Erkenntnis. Das anscheinende Paradoxon, daß der größte Realist des ausgehenden Jahrhunderts die Realpolitik Bismarcks ignoriert, die dekorative romanische „Kultur" verherrlicht, das Reich bekämpft und sogar deutsches Wesen schmäht, — dieser sehr sonderbare Sachverhalt, der zu grotesken Mißverständnissen von Nietzsches Philosophie führte, bedurfte in der Tat dringend der Aufklärung.

Baeumler zeigt, daß Nietzsche, der „existenzielle Denker", der „das was er denkt immer zugleich tut", hier und gerade hier völlig politisch verstanden werden muß. Sein letzter Kampf ist der Wettkampf mit Bismarck, dem er vorwirft, einen christlichen Staat zu führen, ohne Christ zu sein, das Reich der demokratischen Bewegung auszuliefern, ohne Demokrat zu sein. Allerdings kämpft Nietzsche gegen das „Reich", — aber „nicht, weil es deutsch ist, sondern weil es deutsch und christlich ist".

Ohne weiter in eine Interpretation einzudringen, die ihrerseits tief in Nietzsches Biographie hineinführt, halten wir als entscheidend fest:

daß Nietzsche den Untergang des Zweiten Reiches voraussah, daß er, der Unzeitgemäße, zu wissen glaubte, welche Ursachen den Verfall des Bismarckschen Werkes bedingten, und mehr noch, daß er wußte, wie diesem Verfall zu begegnen war. Daß niemand von Nietzsche als Politiker Notiz nahm, am wenigsten der Mann, den er Wagner und Schopenhauer an Bedeutung gleichstellt, liegt wie ein tragisches Verhängnis auf seinem letzten Schaffensjahr. Es ist nicht zu einem Bündnis zwischen Bismarck und Nietzsche gekommen und es konnte nicht dazu kommen, — aber ist das nicht eher das Verhängnis einer Zeit, die Nietzsche nicht zu begreifen und die auch Bismarcks Leistung nicht zu rechtfertigen vermochte?

Hat die Nietzscheforschung der Gegenwart so einen der dunkelsten Punkte in Nietzsches Lehre und Leben zu erhellen versucht, so ist doch andererseits unschwer zu sehen, daß auch die realistische Nietzschedeutung nicht allen Problempositionen Nietzsches gerecht wird: insbesondere nicht seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft". Sie auf eine Intuition zurückführen, bedeutet ja noch keine systematische Entwertung: eine solche kann auch Baeumler selbst nur durch eine Alternative erreichen, von der zu befürchten ist, daß sie ein einheitliches Gesamtverständnis Nietzsches aufhebt. Oder tritt auch diese Lehre, als „letzte Konsequenz" im System Nietzsches (O. Becker), in den Umkreis seiner „realistischen" Voraussetzungen? Dann freilich würde sie einen „erkenntnistheoretischen" Realismus sichern und zu Ende führen („die Realität der Zeit ist wesentlich als Substrat der Dynamik des Willens zur Macht", wie Becker es formuliert), der sich mit Nietzsches bis zuletzt festgehaltenem Phänomenalismus, bzw. erkenntnistheoretischem Idealismus durchkreuzen würde.

Es ist nicht unsere Aufgabe, diese und andere Schwierigkeiten (wie etwa solche der Methode und der Stellung Nietzsches zu den logischen Axiomen) darzustellen. Sie werden auch als Probleme natürlich voll sichtbar erst bei der Forderung, Nietzsche ohne Gewaltsamkeit einheitlich aufzufassen. Daß wir derartiges aber zu fordern haben, — sind wir es nicht Nietzsche schuldig, wie wir es Leibniz, Kant oder Hegel schuldig sind?

II. TEIL

AUFLÖSUNG UND ÜBERGANG

I. KAPITEL

DIALEKTIK

Um die Stellung der Dialektik im Gegenwartsdenken, mehr noch: ihre geschichtliche Bedeutung für die Auflösung der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu erkennen, ist es erforderlich, auf schon Dargestelltes — „Erkenntnistheorie" und „Idealismus" — zurückzublicken und sich die Geschichte des dialektischen Prinzips von Kant bis Hegel zu vergegenwärtigen. Wir haben gezeigt, daß die Erkenntnistheorie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eine doppelte Veränderung erfährt: sie greift über die Grenzen der „Fachwissenschaft" hinaus, und sie entwickelt ihre Fragestellungen so weit, daß dabei auch die Gewißheit des Ausgangspunktes, der Subjekt-Objekt-Beziehung (also des Immanenz- und des Intentionalitätsprinzips), an Bedeutung verliert. Die „Spaltung" des Seins in Bewußtsein und Gegenstand soll überwunden, das „Ganze der Welt", der „Sinn" des Daseins soll erkannt werden. Die Erkenntnistheorie verwandelt sich in idealistische, neuidealistische Philosophie.

Ein ähnlicher Wandel hatte sich schon am Ende des 18. Jahrhunderts, als sich die erste Kantbewegung zur Philosophie des deutschen Idealismus entwickelte, vollzogen. Zwar gab es damals keine derartige Verselbständigung der Einzelwissenschaften, wie wir sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorfanden und als „Autonomie der Wissenschaft" beschrieben. Aber der Sache nach waren es erkenntnistheoretische, bewußtseinsphilosophische, gegenstandstheoretische Probleme, mit denen sich Kantianer und Grundsatzphilosophen[1] beschäftigten. Und wenn aus dem formalen Idealismus Kants eine idealistische Metaphysik entstand, so war auch das eine Entwicklung, die den kritischen Ansatz nicht beseitigte, sondern ihn — wenigstens im Bewußtsein ihrer Vertreter — vertiefte und in einen umfassenderen Zusammenhang aufnahm.

Kant hatte seine Philosophie „Transzendentalphilosophie" genannt auf Grund seiner Methode, die er als „transzendentale" (synthetische) von der bloß logischen (analytischen) Methode der Ontologie unterschied. Sie fragt nicht nach den Gegenständen an sich, sondern nach der

[1] Vgl. S. 30.

Struktur der Erfahrung, nicht nach dem Möglichen als solchem, sondern nach den Bedingungen „möglicher" Erfahrung. Diese Bedingungen sind apriorisch, wie es die ontologischen Erkenntnisse sein sollten. Aber der Anspruch der Ontologie, auch Unerfahrbares g e g e n s t ä n d l i c h zu erkennen, wird zurückgewiesen, weil zu solcher Erkenntnis Anschauung gehören müßte, die wir als Menschen nur von Erscheinungen in Raum und Zeit, nicht von Gegenständen an sich besitzen. Die ontologische Methode ist täuschend und zur Begründung der Metaphysik ungeeignet, weil sie mit dem S a t z v o m W i d e r s p r u c h allein auszukommen wähnt. Der Satz vom Widerspruch (Identitätsprinzip) aber gibt nur analytische Urteile; wir bleiben mit ihm im Zirkel unserer Begriffe, den wir nicht überschreiten können, weil uns jede Anschauung vom Unerfahrbaren, Übersinnlichen fehlt.

Vornehmlich diese Methode Kants ist es, die im deutschen Idealismus eine Änderung erfährt: die transzendentallogische Methode wird zur d i a l e k t i s c h e n. „Dialektik" ist dabei zunächst nur ein Sammelbegriff für die sehr verschiedenen Verfahren Fichtes, Schellings, Schleiermachers, Hegels und anderer Vertreter des klassischen Idealismus. Gemeinsam ist ihnen aber, daß ihre Methode im Dienste eines spekulativen, konstruktiven Denkens steht.

Konstruktiv war auch das synthetische Verfahren der Kantischen Transzendentalphilosophie. Die Erfahrungswirklichkeit, die Erscheinung in ihrer Gesetzlichkeit sollte „konstituiert" werden. Der Idealismus geht über diese Konstruktion hinaus; er erhebt die Forderung, die Erscheinung zu konstruieren, um das A b s o l u t e, das in der Erfahrungswirklichkeit „erscheint", d a r z u s t e l l e n. Die Anschauung des Übersinnlichen aber, die Kant vermißte, wird aus der Idee des „übersinnlichen Grundes der Erscheinung", von der Kant selber (in der Kritik der Urteilskraft) positiven Gebrauch macht, gewonnen und als „intellektuelle Anschauung" in die spekulative dialektische Methode eingesetzt.

Das ist das eine, was die Dialektiker mit Kant verbindet. Das andere ist die Anknüpfung an ein Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft: die „transzendentale Dialektik". Hier hatte Kant versucht, die Widersprüche aufzuzeigen, die sich ergeben, wenn die Vernunft ihre Grenzen nicht einhält und positive Aussagen über metaphysische Gegenstände macht: das sind nicht zufällige, sondern notwendige Widersprüche, die in den Gegensätzen der metaphysischen Systeme selbst zum Ausdruck gelangen. — Soll aber Metaphysik aus anderen Quellen gesichert sein, so lag es nahe, diesen negativen Begriff von Dialektik ins P o s i t i v e umzuwenden. „Die Einsicht", sagt Hegel, „daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es a l s V e r s t a n d in das

Negative seiner selbst, in den Widerspruch, geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus" (nämlich der spekulativen Logik). Dem nur verständigen Denken, das sich in Identitäten bewegt, wird durch den Widerspruch ein Halt zugerufen; es verliert sich „in die feste Nichtidentität der Gedanken". Die Vernunft dagegen überwindet diesen Verlust und „vollbringt im Denken selbst die Auflösung" der Widersprüche.

Auf die Geschichte des dialektischen Prinzips und die dialektischen Methoden des deutschen Idealismus ist hier im einzelnen nicht einzugehen. Nur darauf kommt es an, daß auch die erkenntnistheoretische Bewegung bei der Weiterbildung zu einer neuidealistischen Systematik auf dialektische Probleme stößt. Es scheint wie eine Zwangsläufigkeit und sieht wie eine Wiederholung aus, wenn jetzt auch die dialektische Methode wieder Anerkennung findet, nachdem sie ein halbes Jahrhundert lang verachtet worden war, — wenn sie wieder Anerkennung findet auf Grund ihrer Kantischen Voraussetzungen, die man in einem dem klassischen Idealismus ähnlichen Sinne fortbildet. Aber bei dieser Ähnlichkeit bleibt es auch. Die Erneuerung der Dialektik im Gegenwartsdenken ist keine Wiederkehr der Motive des klassischen Idealismus. Eine größere Annäherung an diesen Idealismus wird dadurch vorgetäuscht, daß er selbst — und zumeist von denselben Denkern, die nach dialektischer Methode zu verfahren behaupten — zum Gegenstand der Forschung gemacht wird: der Weg „von Kant bis Hegel" wird rekonstruiert, und besonders die Hegelliteratur nimmt gewaltigen Umfang an.

Doch fällt sogleich auf, daß hier etwas Wesentliches fehlt: die Erneuerung dessen, was wir mit dem unbestimmten Namen der „Spekulation" bezeichnen. Man bemüht sich um die dialektische Methode, aber man will keinen spekulativen Gebrauch von ihr machen. Mit metaphysischer Enthaltsamkeit hat das wenig zu tun. Die „spekulative" Neigung, die dem Deutschen im Blute liegt, hat ihn auch gegenwärtig nicht verlassen; es gibt eine ganze Reihe von Gegenwartsdenkern, die Metaphysiker sind und spekulativ verfahren. Nur eben nicht spekulativ-dialektisch. Eine logisch eindeutige und dennoch formal „unlogische", den Widerspruchssatz aufhebende Methode wissenschaftlicher Spekulation, mit der sich das Absolute im Begriffe darstellen, Gott beweisen läßt, — wer wollte sich ihrer heute noch im Ernst bedienen?

Schon das muß zu Überlegungen führen, die den geschichtlichen Charakter heutiger „Dialektik" betreffen. Sind vielleicht die Ansätze zu einem dialektischen Philosophieren in der Gegenwart geschichtlich so gelagert, daß sie sich gar nicht spekulativ entfalten können? Hängt

der Widerstand gegen die metaphysische „Anwendung" dialektischer Prinzipien mit dem Fehlen dessen zusammen, was einst diese Anwendung erzwang? Die Antriebe des deutschen Idealismus waren politischer Art, — die Dialektik der Gegenwart ist eine „neutrale" Methode der Begriffsbildung, eine aus der Erkenntnistheorie hervorgegangene Methode. Die Darstellung des Absoluten war für den klassischen Idealismus durchaus keine bloß theologische Angelegenheit. Das wurde sie erst im Spätidealismus. Die dialektische „Konstruktion" bezweckte nicht zuletzt die Errichtung eines Gemeinschafts- und Staatsbegriffes, der für die Zeit selbst von eminent politischer Bedeutung war oder doch hätte werden können, — der zum mindesten einer konkreten politischen Situation entsprach.

Die Dialektik der Gegenwart gehört insofern noch ganz zum Ausgang des 19. Jahrhunderts, als sie eine solche politische Bindung und Ausrichtung nicht besitzt. Sie entspringt aus der Wissenschaftstheorie des Neukantianismus. Sie ist Abschluß, nicht Neueinsatz. Sie ist nicht lebensmächtig, zeugend, schöpferisch wie die Dialektik des klassischen Idealismus; ist doch der Neuidealismus, dem sie dient, selbst Abschluß, nicht Grundlegung einer neuen Kultur. Sie ist nicht konstruktiv, sondern destruktiv, so wenig sie es auch im Bewußtsein ihrer Vertreter sein soll: man muß sich nur klar darüber sein, daß eine dialektisch ausgebaute Systematik, die allerdings den Systemgedanken in der Philosophie erst zur Vollendung bringt, alle neueinströmenden Impulse des geschichtlichen Lebens abzusperren und das Denken zu entkräften vermag.

Man hat oft hervorgehoben, daß das dialektische Prinzip doppelsinnig ist: daß sich von ihm so gut ein positiver wie ein negativer Gebrauch machen läßt. Dem dialektisch-dynamischen Denken fehlt gewiß nicht die Eindeutigkeit und Präzision des formallogisch-statischen Denkens. Aber wo dieses seine Grenze außer sich hat, muß jenes sich ständig in sich selbst begrenzen; und die Selbstbegrenzung des dialektischen Denkens wird zur Selbstauflösung, wenn der dialektische Prozeß kein Ziel, keine Richtung, keine Spannung mehr hat. Oft genug ist auch betont worden, daß die Dialektik mindestens in ihren Konsequenzen über Verneinungen nicht hinauskommt, daß die dialektische „Synthese" Erschleichung, die „Aufhebung" des Widerspruchs seine bloße Verschiebung, die ganze Methode also ein täuschendes Verfahren ist. Fries argumentiert so gegen Fichte, Brentano gegen Hegel, Nietzsche gegen Platon.

Die Philosophiegeschichte beweist die Falschheit dieses Einwandes: dialektische Probleme treten mit Notwendigkeit auf, wenn eine bestimmte Stufe in der Erkenntnis erreicht ist, sie treten als Seins- und

Denkprobleme auf, sie verlangen eine besondere Bearbeitung, und die dialektische Methode erwächst aus der „Sache selbst". Und gerade auf den Höhepunkten abendländischen Philosophierens kommt es zur Entwicklung dialektischen Denkens. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß die Dialektik ein zweischneidiges Schwert, daß sie überhaupt eine Waffe und ein Werkzeug ist, das mißbraucht werden kann. Destruktiv ist die parmenideisch-zenonische Dialektik, die Eristik der Sophisten und Sokratiker. Und steht nicht auch Kants transzendentale Dialektik im Dienste einer kritisch-destruktiven Aufgabe? In der Romantik entsteht neben Hegels dialektischer Methode die ironische Dialektik Schlegels — beide aus Fichtes Samen. Die marxistische Dialektik vollends, die Hegels Methode ins Naturalistische, Materialistische verkehrt, — ist sie nicht das Muster eines verneinenden und zerstörenden Denkens?

Weniger interessant, aber darum nicht unwichtiger ist jedoch der uns hier beschäftigende Fall einer Dialektik, die ganz und gar nicht negativ sein will, aber gerade in ihren positiven Absichten destruktive Wirkungen hat. Gewiß ist es mißlich, ein so vielfältiges und verzweigtes Gebilde wie die Gegenwartsdialektik unter eine so einfache Formel zu bringen. Aber wenn es überhaupt eine Einheit dessen gibt, was sich heute „Dialektik" nennt, so besteht sie darin, daß die Dialektik die begriffliche Auflösung, Liquidation der erkenntnistheoretischen Tradition des 19. Jahrhunderts ist. Und zwar nicht bloß als unvermeidliche Begleiterscheinung, sondern als die letzte Form, der Endpunkt des „erkenntnistheoretischen" Denkens.

Wir unterscheiden drei Formen von Dialektik: Begriffsdialektik, Realdialektik, Existenzdialektik. Die Begriffsdialektik bleibt in der logischen Sphäre, auch wenn sie diese zur metaphysischen ausweitet und das Absolute als Gedankenbewegung, als Entfaltung der Idee bestimmt. Die Realdialektik trennt Begriff und Wirklichkeit, stellt den subjektiven Widersprüchen des Denkens objektive Gegensätze der Realität gegenüber, — Gegensätze, die sich als solche nurmehr dialektisch ausdrücken lassen. Die Existenzdialektik faßt den Widerspruch von der Aktseite, als sich widersprechendes Denken, das aus Erfahrungen, Erlebnissen, existenziellen Situationen erwächst. Diese drei Formen greifen natürlich ineinander und bedingen sich gegenseitig; eine Analyse der Hegelschen Dialektik würde auf alle drei führen und nicht bloß auf die Begriffsdialektik als Bewegung des „Gedachten" (wenngleich die Wandlung in Hegels Philosophie von der „Phänomenologie des Geistes" bis zur „Enzyklopädie" eine Veränderung in Richtung reiner Begriffsdialektik bedeutet).

Für die Gegenwartsphilosophie ist aber bezeichnend, daß Begriffs-, Real- und Existenzdialektik in ihr auseinanderfallen, daß die Begriffsdialektik innerhalb der Erkenntnistheorie und Sinnphilosophie, die Realdialektik innerhalb der Ontologie, die Existenzdialektik innerhalb der Existenzphilosophie zur Geltung kommt. Wir wollen gewiß nicht den Begriff der Existenzdialektik, der unserer Zeit eigentümlich ist, zurückdatieren: der Sache nach ist er freilich nicht nur bei Kierkegaard, sondern auch im Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels vorhanden. Nur ist er hier eingebunden; eine Existenzdialektik, abgelöst von Metaphysik und Ontologie, läßt sich unter idealistischen Voraussetzungen nicht vorstellen. Wir haben gesehen, daß der Existenzbegriff zwar bei Kierkegaard noch idealistisch, bei Feuerbach und Nietzsche aber realistisch gefaßt ist. Diese doppelte Wurzel der modernen Existenzdialektik erschwert ihre geschichtliche, aber auch ihre systematische Bestimmung. Vielleicht läßt sich sagen: unter idealistischen Voraussetzungen ist Existenzdialektik eine Art Synthesis von Begriffs- und Realdialektik, die Verbindung und Durchdringung dieser anderen beiden Formen des dialektischen Prinzips; denn die logische Bewegung des Gedankens und die reale Dialektik der Kräfte werden vom erlebenden Bewußtsein, das ihre Zusammengehörigkeit erkennt, auf einer selbst höheren Stufe vereinigt und als existenzielle Dialektik dargestellt. Unter realistischen Voraussetzungen kann von einer solchen Verbindung schon deshalb keine Rede sein, weil die Einheit der logischen und die Einheit der realen Sphäre nicht für sich als Sinnzusammenhänge vorgegeben sind, mithin auch ihre Zusammengehörigkeit nicht einfach „erkannt", nicht einmal als solche postuliert werden kann.

Wir brauchen das nicht weiter auszuführen und können die Existenzdialektik ebenso wie die Ansätze zur Realdialektik in der Gegenwartsontologie späteren Kapiteln überlassen[1]. Zu fragen bliebe nur, ob dann nicht unsere Kennzeichnung der Dialektik als Auflösung der erkenntnistheoretischen Tradition allzu summarisch war, da sie sich ja offenbar nur auf die Begriffsdialektik bezieht. Sollen die anderen beiden Formen, Real- und Existenzdialektik, von positiver Bedeutung für den Aufbau der Gegenwartsphilosophie sein — und das sind sie in der Tat —, so kann die Dialektik nicht allgemein als Auflösungs- oder Übergangserscheinung gewertet werden. Gewiß. Aber jene Erneuerung des dialektischen Prinzips, von der wir ausgingen, erstreckt sich im wesentlichen nur auf die Begriffsdialektik: der eigentümliche geschichtliche Sachverhalt, der es überhaupt rechtfertigt, die Dialektik — die ja eine Methode ist — als eine selbständige Er-

[1] Vgl. dazu S. 345 ff. und 425.

scheinung des Gegenwartsdenkens abzuheben, besteht darin, daß in der erkenntnistheoretischen Bewegung das dialektische Prinzip zurückgewonnen, aber eben unter Verzicht auf alle „Spekulation" nur in begriffsdialektischer Form zurückgewonnen wird, und daß sich gerade darin die völlig veränderte Zeitlage ausspricht.

Beide neukantische Schulen, Marburger und Südwestdeutsche, enthalten Ansätze zur Dialektik. Die Marburger Schule schon deshalb, weil sie als logischer Idealismus die Erkenntnisgegenstände aus dem Prozeß des „reinen Denkens", der wissenschaftlichen Urteilsbildung, ableitet. So sind für Natorp die Kategorien „Grundfunktionen der Erkenntnis", „Grundkonstituentien des Logischen", „Grundgesetzlichkeiten der Erkenntnis", die als „Denkverfahren" entwickelt und in den allgemeinsten Methoden der Quantität, Qualität und Relation selbst schon in dialektischer Form: in jeweils dreifacher „Stufung", dargestellt werden. So hat das Urteil, der logische Elementarakt und das primäre Erkenntnisgebilde, dialektische Struktur: es ist Einheit, Mannigfaltigkeit und die Synthese beider, — Vereinigung und Sonderung. Diesen logischen Korrelativismus bildet Natorp dann um zum eigentlich erkenntnistheoretischen, indem er Bewußtsein und Gegenstand dialektisch aufeinander bezieht: die beiden „Methoden" des Objektivierens und Subjektivierens sind entgegengesetzt, ihre Richtungen schließen sich aus, aber sie können doch nur zusammen die volle Erkenntnis des Wirklichen erzeugen; erst ihre Zuordnung, Entsprechung, korrelative Einheit überwindet die Abstraktheit bloßer Gegenstandssetzung im Denken und bloß unmittelbaren „Erlebens". Der dritte Schritt im Denken Natorps ist der Schritt von der Korrelation zur Koinzidenz: Subjektivität und Objektivität fallen im Sein zusammen, die Subjekt-Objekt-„Spaltung" wird zur ontologischen Differenz[1].

Gelangt die Marburger Schule auf systematischem Wege zu dialektischen Problemen und zu Ergebnissen, die zwar nicht das sind, was Hegel dialektisch nannte, aber doch eine gewisse Verwandtschaft damit besitzen, so hat die Südwestdeutsche Schule von vornherein eine historische Beziehung zum Hegelianismus: Kuno Fischer ist (neben Lotze) der Lehrer Windelbands, und wie wir sahen, bekennt sich auch Heinrich Rickert zu dieser „Heidelberger Tradition". Freilich scheint dieser historischen Beziehung eine um so größere systematische Entfernung zu entsprechen. Ist doch Rickert der einzige unter den Neukantianern, der Hegels Dialektik nicht nur ablehnt, weil sie metaphysische Voraussetzungen hat, sondern der ihr auch mit Bewußtsein eine

[1] Vgl. oben S. 81 f.

nicht-dialektische Methode entgegensetzt. Diese Methode nennt er, im Gegensatz „zu jeder Art von antithetischer Dialektik oder Selbstbewegung der Begriffe durch bloße Negation" die heterothetische. Das „heterothetische Prinzip" — mit „Einem", was wir denken oder „setzen", stets die Beziehung zu einem „Anderen" mitzudenken und mitzusetzen — sei der „Todfeind jedes ‚Panlogismus' und jeder auf den Widerspruch gestützten Dialektik". Dialektischer „Tiefsinn" sei eine „arge Trivialität". Es ist hier nicht der Ort, Rickerts vermeintlich undialektische Systematik auf ihren dialektischen Gehalt zu prüfen, oder seine Hegelkritik näher zu betrachten. Von historischem Interesse ist dagegen die Tatsache, daß Wilhelm Windelband diesen Rickertschen Weg nicht einschlägt, sondern zu ganz anderen Folgerungen kommt, und in seiner letzten Periode einen Neuhegelianismus vertritt, der zwar nicht sehr durchgebildet ist, aber als Beispiel für das Bisherige dienen kann, — um so eher, als der eigentliche Vertreter eines dialektischen Idealismus der Gegenwart, Bruno Bauch, in dieser Hinsicht jedenfalls Windelband viel näher steht als Rickert.

Wilhelm Windelband ist zumeist nur bekannt durch zwei Arbeiten: durch seine, zuerst 1884 erschienene, später immer mehr angereicherte Sammlung populärer „Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie" mit dem Titel „Präludien", und durch seine glänzend geschriebene Geschichte der Philosophie (1889; spätere Auflagen: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie). Das ist eine „Problemgeschichte", in der nicht zuerst nach Personen, sondern nach Problemen und Problemzusammenhängen gefragt wird, allerdings so, daß dabei der Fortschritt, die Entwicklung des philosophischen Gedankens hervortritt, — ein Evolutionismus, der der damaligen Zeitauffassung ebenso entspricht wie der besonderen Hegelschen Tradition. In seiner Gesamterscheinung, als Vermittler, Anreger, Universitätslehrer gewiß bedeutender als nach seiner systematischen Position, hat er doch auch in systematischer Hinsicht die Grundlinien des werttheoretischen Idealismus der Südwestdeutschen Schule so deutlich vorgezeichnet, daß Rickerts Arbeiten wenigstens thematisch nur eine Fort- und Umbildung der Gedanken Windelbands sind[1].

Geboren 1848, promoviert er 1870 bei Lotze in Berlin, habilitiert sich 1873 in Leipzig, wird drei Jahre danach Ordinarius in Zürich, lehrt von 1878—1882 in Freiburg und kommt dann als Nachfolger O. Liebmanns nach Straßburg. 1903 wird er nach Heidelberg berufen, wo er Kuno Fischers Platz einnimmt. Das ist die letzte

[1] Vgl. dazu S. 85 f.

Etappe seines Lebens. Im zweiten Kriegsjahr (1915) stirbt er nach mehrjähriger Krankheit; den Tod seines ältesten Sohnes vor Ypern hat er nicht überleben können.

Windelbands Wirksamkeit ist in vielem derjenigen F r. A. L a n - g e s vergleichbar. Er steht der anthropologischen Kantbewegung noch nahe, hat durch Lotze Herbartischen Einfluß erfahren, besitzt wie Lange die Gabe, weiteren Kreisen erkenntnistheoretische Probleme näherzubringen. Aber er hat keinen Zusammenhang mit der realistischen Bildungsbewegung und trotz anfänglicher naturwissenschaftlich-medizinischer Studien keine innere Beziehung zur Naturwissenschaft. Seine Kantauffassung ist idealistisch; ihr Ausgangspunkt ist die Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Das ethische Interesse — so führt Windelband in seiner, das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie untersuchenden Habilitationsschrift über die „Gewißheit der Erkenntnis" aus — ist der letzte Grund des philosophischen Interesses überhaupt; Logik ist „Ethik des Denkens", und wenn auch logische Gesetzmäßigkeiten keine ethischen sind, so ist doch „jeder auf logische Gründe gestützte Beweis eine an das Individuum gerichtete Forderung, seinen Vorstellungsprozeß der über dem Individuum herrschenden Norm der logischen Gesetzmäßigkeit unterzuordnen". Nur so können wir im Flusse subjektiver Gewißheiten zu einer objektiven Gewißheit gelangen. Diese besteht nicht darin, „daß die Welt so ist, wie wir sie vorstellen, sondern daß die Welt so ist, daß wir sie so vorstellen m ü s s e n, wenn wir sie vorstellen".

Von hier aus gelangt Windelband zur Begründung jener uns durch Rickerts Philosophie bereits bekannten n o r m a t i v i s t i s c h e n E r - k e n n t n i s t h e o r i e, die er in den „Präludien" durchzuführen sucht. Kritische Philosophie ist die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten, ihre Methode ist teleologisch, ihr Objekt sind Beurteilungen, ihre Gesetze Norm- oder Normalgesetze, deren Einheit und letzter Beziehungspunkt Kants „Bewußtsein überhaupt" als N o r - m a l b e w u ß t s e i n ist. Dieses „Normalbewußtsein" ist als absolutes Maß der logischen, ethischen, ästhetischen Beurteilung für das empirische Bewußtsein ein Ideal, — seine Wirklichkeit anzunehmen, ist Glaubenssache. Doch soll uns das G e w i s s e n die „metaphysische Realität" des Normalbewußtseins gewährleisten; so glaubt Windelband den Gefahren des Langeschen Fiktionalismus in Rückgang auf Kants Kritik der praktischen Vernunft entgehen und — mit allerlei Vorbehalten — Anschluß an eine R e l i g i o n s p h i l o s o p h i e gewinnen zu können.

Sind diese Lehren als Voraussetzungen des axiologischen Idealismus der Südwestdeutschen Schule geschichtlich bedeutsam geworden, so

trifft das auf die späteren systematischen Arbeiten Windelbands nicht mehr zu. Windelbands Altersphilosophie ist enthalten in mehreren Akademieabhandlungen (1910 wurde er Mitglied der Heidelberger Akademie): Über Gleichheit und Identität (1910), Sinn und Wert des Phänomenalismus (1912) u. a., in einem Beitrag über die Prinzipien der Logik (1912), sowie in der einzigen größeren systematischen Arbeit dieser Jahre, der „Einleitung in die Philosophie" (1914). Dieses Buch hat den Fehler seiner Tugenden: eine so mustergültige, alle Grundprobleme, Standpunkte, Denkmotive umfassende „Einleitung" zu sein, daß Windelbands eigene Gedanken dabei ganz in den Hintergrund treten. Die didaktische Begabung des Autors erstrahlt noch einmal in hellstem Licht. Da unserer, an propädeutischen Schriften gewiß nicht reicheren Zeit aber diese Art von Propädeutik wertlos geworden ist, bleibt es bedauerlich, daß Windelband seinen letzten Gedanken nicht eine strengere wissenschaftliche Form gegeben hat.

Die erste Rede, die Windelband in der Heidelberger Akademie hielt, handelte über die „Erneuerung des Hegelianismus" (1910). Hegel, so heißt es hier, habe den schüchternen Ansätzen zu einer Metaphysizierung des „Bewußtseins überhaupt" bei Kant (intuitiver Verstand, übersinnliches Substrat der Menschheit) nur den rechten Namen gegeben, indem er es Gott nannte. Das, fügt Windelband hinzu, „ist also der Punkt, an dem auch dem Neuhegelianismus die kritische Grenze in dem alten Kantischen Sinne zu ziehen ist". Damit ist das, oben von uns als entscheidend hervorgehobene Motiv der Ablehnung der Spekulation getroffen: Die Dialektik, führt er in der „Einleitung" aus, habe in dem „Fortschritt von Thesis, Antithesis und Synthesis das Unmögliche zu leisten gesucht", — zu zeigen, wie das Eine „sich in sich selbst entzweit und wieder in sich zurückkehrt". Doch habe sie „diesen dialektischen Prozeß immer nur feststellen und beschreiben, aber niemals begreifen oder erklären können".

Was Windelband demgegenüber sozusagen als Minimum an Hegelianismus übernimmt, bezeichnet er als A n t i n o m i s m u s. Natürlich ist dabei zuerst an Kants Antinomien, an die „Dialektik der reinen Vernunft" zu denken: die Forderungen der Vernunft, die sich in der Erfahrung nicht erfüllt finden, führen „zur Konstruktion der hinterempirischen oder überempirischen, metaphysischen Wirklichkeit"; überall wird unser Denken „mit unabweisbarer Notwendigkeit über den gegebenen Wissensbestand der empirischen Realität hinausgetrieben", — ein Zeichen mindestens dafür, daß wir es in der Philosophie nicht mit Hirngespinsten, sondern mit „sehr real begründeten Aufgaben" zu tun haben. Daß Windelband aber den „Antinomismus" prinzipieller faßt als es in Kants negativer Dialektik des „transzendentalen

Scheins" geschieht, ergibt sich sogleich aus der Einführung jenes Begriffs: zum Erkennen sind Axiome, Postulate, apriorische Vor-Urteile erforderlich, die zur Auswahl und Verknüpfung der Tatsachen dienen; es zeigt sich aber neben der „Angemessenheit" beider Momente — des apriorischen und des empirischen — auch eine „gewisse Unangemessenheit zwischen ihnen"; eine Darstellung der Philosophie wird also kritisch nicht bloß in Kants, sondern auch in Hegels Sinne, im Sinne der Phänomenologie des Geistes, zu verfahren haben. Sie wird „die Notwendigkeit aufzuzeigen" haben, „mit der das menschliche Denken von seiner naiven Welt- und Lebensauffassung durch die darin enthaltenen Widersprüche auf den Standpunkt der Philosophie getrieben wird".

Windelbands Antinomismus ist sich also der Verwandtschaft mit Hegels Dialektik wohl bewußt. Sachlich können wir dafür nur einen Gesichtspunkt herausgreifen: die Unterscheidung des subjektiven und objektiven Antinomismus, die Windelband, allerdings nur andeutungsweise, durchzuführen sucht, und zwar aus dem Grundgegensatz seiner Philosophie, dem Gegensatz von Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit oder — wie in der Logik (1912) unterschieden wird — reflexiven und konstitutiven Kategorien. Die Differenz von Norm und Realität dürfen wir nicht preisgeben, weil sonst alles Werten aufhören würde. Die Gesetze des „Sollens und Müssens" dürfen nicht zusammenfallen; sie dürfen aber auch nicht „ganz verschieden sein". Denn an sich — so heißt es ebenfalls in der Logik — ist das „Reich des Geltens nichts anderes als die Form und die Ordnung, in der das Seiende steht". Ist, besonders von seiten Rickerts, diese Art Dualismus als eine Inkonsequenz, als Nichtzuendedenken der Prinzipien des axiologischen Idealismus getadelt worden, so ist doch Windelband darin konsequenter als Rickert, daß er den Widerspruch nicht „heterothetisch" umgeht, sondern geradewegs auf ihn zuschreitet: der subjektive Antinomismus, d. h. der Widerspruch von Sollen und Müssen gründet in einem objektiven Antinomismus, „der die Dualität selbst in die Wirklichkeit verlegt und der jenen subjektiven Antinomismus dadurch begreiflich macht, daß er nur einen Spezialfall davon darstellt". Wie Windelband die Dialektik selbst als bloße Beschreibung, nicht Erklärung des objektiven Antinomismus versteht, wurde schon angemerkt.

Man sieht an diesem Beispiel der Altersphilosophie Windelbands, wie sich in der Südwestdeutschen Schule die Dialektik vorbereitet, — nicht in Form der spekulativen Dialektik Hegels und des klassischen Idealismus, sondern als ein Dialektizismus, der Kant näher steht

als Hegel und sich positiver Aussagen über das Absolute enthält. Die vollendetste Form dieses Dialektizismus ist Bruno Bauchs Philosophie; und als solche werden wir sie darzustellen haben. Aber nicht nur auf dem Boden der Südwestdeutschen Schule hat sich eine Begriffsdialektik entwickelt, sondern auch aus den Voraussetzungen der „Lebensphilosophie" Wilhelm Diltheys. Besteht doch hier gleichfalls eine, vielleicht noch engere, weil durch die Tradition des spekulativen Idealismus selbst vermittelte Beziehung zu Hegel. Zwar geht Dilthey von Schleiermacher und der historischen Schule aus. Aber seine geisteswissenschaftliche Psychologie verweist doch auf Hegels Philosophie des (objektiven) Geistes, und die Entdeckung der „lebensphilosophischen" Ansätze des jungen Hegel war es ja, zu der Dilthey im Alter noch geführt wurde[1]. Nicht allzu fruchtbar freilich ist der dialektische Same in Diltheys Schule: die Kreuzung der „geisteswissenschaftlichen" Philosophie mit Rickerts Kritizismus, wie sie E. Spranger vornimmt, mußte die Ausbildung eigentlich dialektischen Philosophierens verhindern, und wie bei ihm, so verhält es sich bei anderen Schülern Diltheys. Nicht jedoch bei Theodor Litt, den wir ausführlicher zu behandeln haben, zumal er das lehrreichste Beispiel für die Begriffsdialektik als Auflösungssymptom der Erkenntnistheorie ist.

Die Frage nach der Struktur des Neuhegelianismus selbst, die als allgemeine schon beantwortet wurde, noch besonders zu untersuchen, erübrigt sich. Wenigstens für den deutschen Neuhegelianismus. Dem großen Auftrieb der Hegelphilosophie und Hegelinterpretation entspricht bei uns keine Erneuerung der Hegelschen Philosophie selbst. Von den Hegelforschern, auf die hier zu verweisen wäre: Th. L. Haering (Hegel, sein Wollen und sein Werk I 1929, II 1938), H. Glockner, J. Hoffmeister, K. Schilling (Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen 1929), Th. Steinbüchel (Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie 1933) u. a., wird uns Haering in anderem Zusammenhang begegnen[2].

Hermann Glockner (geboren 1896, jetzt Ordinarius in Gießen; Friedrich Th. Vischers Ästhetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes, 1920, Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Neugestaltung der Hegelschen Geisteswelt 1921, Joh. Ed. Erdmann 1932, Vom Wesen der deutschen Philosophie 1941, Schiller 1941) gab seit 1927 die alte zwanzigbändige Hegelausgabe im Neudruck heraus, vermehrt um ein Hegel-Lexikon (1934 ff.) und eine Gesamtdarstellung der Hegelschen Philosophie (1931). Eine selbständige, allerdings mehr volkstümliche

[1] Vgl. oben S. 136.

[2] Vgl. den nächsten Abschnitt, S. 255.

als fachwissenschaftliche Arbeit: Das Abenteuer des Geistes (1938), will mit einer „ursprünglichen Leistung" in die Gegenwartsproblematik eingreifen. Es ist dieser Anspruch, der uns nötigt, darauf noch kurz einzugehen.

Der „Geist", Erfordernis des Unendlichen, Unbedingten — „unbedingt", d. h. schöpferisch auch in der Produktion —, steht im Gegensatz zur „Natur" als „Inbegriff alles Beharrenden, Bedingten, Gewohnten, Fertigen und Gesicherten". Der Gegensatz von Geist und Natur soll freilich nicht Ausdruck dualistischer Metaphysik sein: beide, Geist und Natur, sind als Begriffe erst vom Geiste gesetzt, durch „ein und dieselbe geistige Leistung mit unbedingter Freiheit geschaffen". Ein „Abenteuer" ist das „freie schöpferische Absolutheitsstreben" des Geistes, weil es ein Heraustreten aus natürlicher Gebundenheit, ein Wagnis und ein „Verabschieden" ist, — nichts Planloses, Leichtfertiges, aber ein Unnatürliches. Der Geist ist Held, sein Handeln dramatisch, tragisch.

Manches an diesen Bestimmungen erinnert an Hegel. Aber die Dialektik soll „verabschiedet", die „Selbst-Erforschung" soll auf andere Weise als bei Hegel „ins Unbedingte" getrieben werden. Hegel habe allerdings das Prinzip der „Selbst-Überschreitung" schöpferisch gefaßt, aber es zugleich „ins Natürlich-Notwendige zurückgebogen, insoferne die Produktivität des denkenden Geistes in das System einer ein für alle Male an das gleiche dialektische Schema gebundenen Philosophie ‚fertig' einging". Nicht einmal ein Antinomismus (wie bei Windelband) soll beibehalten werden: das „P a r a d o x" vielmehr tritt an Stelle der Antinomie; es soll den Begriff des Gegensatzes oder Widerspruches nicht einschließen. Zu den Paradoxien des Geistes — die vornehmlich im Bereich der Sittlichkeit untersucht werden — gehört etwa eine „gelegentliche" lebensfeindliche Wirkung des Geistes, die Glockner ähnlich wie Klages (nur mit anderem Vorzeichen) hervorhebt.

Zum systematischen Gerüst dieser „abenteuerlichen" Geistphilosophie gehört eine dreifache Regionalität: die der theoretischen Sphäre (als Zusammenhang von Beziehungen), ästhetischen Sphäre (Zusammenhang von Anschauung und Gestalt), erotischen Sphäre (Zusammenhang von Individualität und Identifikation, d. h. Sichfinden im „Du"), die auch in der Form abgeleitet wird, daß jeder Gegenstand in der „Welt" ist: als Gegenstand in Beziehung mit anderen Gegenständen, als sinnlich erfaßbare Ganzheit, und als individuell Geprägtes, d. i. Einziges.

Da das Systematische ohnedies nur angedeutet und dem Scharfsinn des Lesers überlassen wird (der sich dafür des „Begriffs-Zeigers", d. h.

des Sachverzeichnisses, bedienen soll), braucht es uns hier nicht näher zu beschäftigen. Verlockt es doch Glockner selbst, sich mit anderen Dingen zu befassen: mit der „Persönlichkeit" des Philosophen, dessen Charaktergeschichte beschrieben und der als Genie besonderer Art geschildert und gelobt wird, mit der Frage nach Glück und Unglück, Glück und Sittlichkeit, Sittlichkeit und Freiheit.

Von Interesse ist in unserem Zusammenhange nur das methodologische Verhältnis dieses an Hegel geschulten Denkers zur Erkenntnistheorie, insbesondere zur Erkenntnistheorie Rickerts. Der Verstand stellt Beziehungen fest; die theoretische Wirklichkeit ist eine „Wirklichkeit der Beziehungs-Zusammenhänge". Die Beziehung besteht immer zwischen „Einem und Anderem"; was das „Eine", das „Andere" sei, ist in Strenge gar nicht angebbar. Denn es wäre nur durch weitere Urteile: Aufspaltungen und neue, engere Verknüpfungen, angebbar (Rickerts heterothetisches Prinzip). Der theoretischen „Wirklichkeit" (Urteilszusammenhang) steht die ästhetische als ihr „Anderes" gegenüber, — in der Weise, daß beide ein „rational-irrationales Zusammen" ausmachen: die individuelle Wirklichkeit. Diese sieht so als Synthese aus, weil es eben die Individualität (des Menschen) ist, die dem ästhetisch-logischen Zusammenhang das Gepräge der Einzigartigkeit gibt. Aber sie ist keine Synthese, sondern — ein „Wunder", das sich fortdauernd „in uns selbst" vollzieht.

Wird dieses „Wunder" — als das Wunder selbsterlebter Einzigkeit — zum Ausgang genommen und „Existenz" genannt, so ist unschwer zu sehen, wie diese Geistphilosophie in eine „heroische" Existenzphilosophie neuidealistischer Prägung übergeht: alle Existenz beruht auf Einsatz und bedeutet Wagnis (was freilich sogleich dadurch entwertet wird, daß es buchstäblich „von jedem Sandkorn und jeder Welle" gelten soll). Eine Annäherung an die Existenzphilosophie P. Häberlins wird spürbar; was nur darum erwähnenswert sein dürfte, weil sogar der Titel des Glocknerschen Werkes in einer Arbeit Häberlins (Philosophie als Abenteuer des Geistes) vorweggenommen ist[1].

Bruno Bauch

Die beiden wichtigsten neukantischen Schulen, die Marburger und die Südwestdeutsche Schule, unterscheiden sich in einem Punkte sehr gründlich: im Verhältnis der logisch-immanenten Sphäre zur Trans-

[1] Vgl. dazu weiter unten S. 378.

zendenz. Indem der axiologische Idealismus die Wahrheitsnorm auf ein transzendentes „Sollen" bezieht, durchbricht er den Bereich der logischen Gegenständlichkeit und wird zum Irrationalismus. Diesen Irrationalismus als „Rückfall" in die Metaphysik auffassen, wie es die Marburger zumeist taten, ist billig. Ein tieferes Eindringen in die Probleme des werttheoretischen Idealismus zeigt, daß eine solche Kritik nicht standhält. Und auch der logische Idealismus muß im „Gegebenen" der Empfindung einen translogischen Bereich anerkennen; nur daß er das Transzendenzproblem als solches abschneidet.

Man kann fragen, ob eine Verbindung zwischen diesen beiden Auffassungen möglich ist, — eine Synthese, die der „Irrationalität" des axiologischen Idealismus sozusagen ihren rechten Platz innerhalb des logischen Idealismus anweist. Und man hat die Bedeutung der Philosophie Bruno Bauchs eben in dieser synthetischen Leistung erblickt. So richtig diese Kennzeichnung ist, so wenig erschöpfend ist sie. Es ist aber von Wichtigkeit, sich gleich zu Anfang der historischen Bedeutung des dialektischen Idealismus, wie ihn Bauch vertritt, zu vergewissern. Nicht nur, um eine besondere Behandlung seiner Philosophie zu rechtfertigen, sondern um auch den rechten Maßstab an seine Schriften anzulegen.

Diese Bedeutung sehen wir darin, daß der dialektische Idealismus keine bloße Querverbindung zwischen dem logischen und dem werttheoretischen Idealismus ist, sondern weit darüber hinaus die beiden Grundrichtungen der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts, den Subjektivismus der Kantbewegung und den Objektivismus der österreichischen Schule (Gegenstandstheorie im weiteren Sinne) zum Schnitt und ihren Gegensatz zur Aufhebung bringt. Freilich im idealistischen Sinne; wobei die zur Ontologie treibenden Impulse der Gegenstandstheorie unwirksam bleiben. Aber innerhalb des erkenntnistheoretischen Bereiches kann man — ohne daß Bauch selbst diese Wendung gebraucht — von einer Vereinigung des Subjektivismus und Objektivismus sprechen. Und natürlich ist Bauchs Idealismus so wenig wie Rickerts Sinnphilosophie einfach als erkenntnistheoretischer Idealismus zu bezeichnen: Bauch gehört, wie E u c k e n, mit dem er viele Jahre gemeinsam in Jena lehrte, durchaus zum Neuidealismus der Jahrhundertwende. Nur daß dieser bei ihm weder aus einer Metaphysik erwachsen noch als Metaphysik entwickelt ist. Und vor allem: es ist ein d i a l e k t i s c h e r Idealismus, der sich gerade methodisch aus der Ineinanderarbeitung der beiden Verfahren: des vom Gegenstande der Erkenntnis, und des vom Erkennen der Gegenstände ausgehenden entwickelt, nicht aber aus irgendwelchen Restbeständen Hegelscher Metaphysik.

Bruno Bauch ist 1877 in Schlesien geboren als Sohn eines Landwirts. Er besucht Dorfschule und Gymnasium, beginnt in Freiburg sein Studium. Es ist ein Zufall, daß er im ersten Semester in ein Seminar von Rickert gerät, und daß in diesem Seminar Kants Kritik der Urteilskraft behandelt wird. Er ist noch unschlüssig, ob er Philosophie, Mathematik oder gar — im Sinne des Vaters — Jurisprudenz zum Hauptfach machen soll. Die Philosophie siegt; aber seine philosophischen Werke verraten nicht bloß eine gründliche Vertrautheit mit den exakten Wissenschaften, sondern gipfeln auch — ähnlich wie diejenigen Natorps — in der Absicht, Logik und Mathematik, Erkenntnistheorie und mathematische Naturwissenschaft einheitlich zu durchdringen und miteinander zu verbinden.

Nach dem dritten Semester reist er nach Straßburg, wo Windelband im Zenith seines Ruhmes steht. Und Windelbands Rate folgend setzt er seine Studien in Heidelberg bei Kuno Fischer fort. So gewinnt er die stärksten Eindrücke von den führenden Denkern der Südwestdeutschen Schule. Auf diesem Wege der Bildung will er nach seiner Promotion in Freiburg 1901 (mit einer Dissertation über Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik 1902) in Berlin bei Riehl weiterschreiten, als ihn ein Ruf Vaihingers trifft, sich in Halle zu habilitieren und zugleich in die Schriftleitung der 1899 von Vaihinger begründeten „Kantstudien" einzutreten.

Sein Leben erhält damit die entscheidende Wendung. Zwar folgen sieben magere Privatdozentenjahre; aber in ihnen legte er den Grund seines späteren Systems. Ein Buch über Luther und Kant erscheint gleich anfangs (1904), kleinere Darstellungen über die Geschichte der neueren Philosophie und über Kant folgen (1908, 1911), vor allem aber schreibt er in dieser Zeit sein umfangreiches Buch über das „Substanzproblem in der griechischen Philosophie" (1910), — bei seiner Abneigung gegen die Philologie, aus der er nie ein Hehl gemacht hat, und seiner Tendenz, geschichtlichem Stoffe als Systematiker beizukommen, eine ebenso schwierige wie verdienstvolle Arbeit. Mit systematischen Untersuchungen (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften 1911) schließt diese Periode ab. Im Sommer 1911 wird er als Nachfolger O. Liebmanns Ordinarius in Jena.

In dieser Stadt lebt und wirkt er bis zu seinem Tode im Jahre 1942. 1917 erscheint seine große Darstellung der Kantischen Philosophie (Immanuel Kant), 1923 das Hauptwerk: „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit", drei Jahre danach das für den Systemabschluß wichtige und für die Gesamtbeurteilung unentbehrliche Buch über die Idee, 1937 die Ethik, seine letzte systematische Arbeit (ein Werk über „Natur und Geist" ist nicht mehr zum Abschluß gelangt). In einer Fülle kleinerer

Publikationen, Reden und Aufsätze nimmt er Stellung zu den Zeitproblemen, — als Erzieher, Politiker, Historiker. Unermüdlich tätig im Universitätsleben, wirkt er darüber hinaus auch organisatorisch für die deutsche Philosophie: die Gründung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft im Jahre 1917 ist wesentlich sein Werk.

Bauchs Philosophie ist Transzendentalphilosophie und als solche nicht zu begreifen ohne Kant, — ohne die Kantinterpretation, die Bauch in seinen Kantbüchern gibt. Die freilich ihrerseits „historisch im Dienste des Systems des kritischen Idealismus" steht, d. h. von systematischen Voraussetzungen bestimmt wird. Was Bauch also an Problemen aus Kant heraushebt, sind zugleich die Probleme, die er in eigener Arbeit zu entwickeln und weiterzuführen sucht. Von hier aus ist es auch zu verstehen, daß und warum er unter den Schriften Kants die Kritik der Urteilskraft am meisten hervorhebt. „Mir selbst erschloß sich nun gerade in dieser das eigentliche Telos Kants, das eigentliche Ziel der philosophischen Entwicklung der Kantischen Lehre. Die klare Vorstellung des Zieles der Kantischen Philosophie ließ mich in aller Einzelarbeit sodann auch den Weg zum Ziele immer genauer finden und immer deutlicher übersehen."

So sehr er dabei von Windelband und Rickert beeinflußt ist, — der Ausgang von der dritten Kritik hat für Bauch doch einen anderen Sinn. Ist doch das Problem der Kritik der Urteilskraft das Problem des Systems selber, in der doppelten Form: der philosophischen Systematik als Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie, und der systematischen Struktur der Wirklichkeit („Natur") als „Gesetzlichkeit des Besonderen", die für uns zunächst nur eine „glückliche Tatsache", ein „glücklicher Zufall" ist, dann aber auf dem Wege über die Zweckmäßigkeit der Natur mit der Idee des „höchsten Verstandes als Weltursache" verbunden wird. Diese Verbindung von Naturgesetz und Idee, entwickelt aus der Forderung der „systematischen Einheit der Erkenntnis", ist dasjenige Problem Kants, auf welches Bauch das Ganze der Kantischen Philosophie bezieht, — also auch schon die Kritik der reinen Vernunft, die transzendentale Methode, den Begriff der Erfahrung, die Deduktion der Kategorien.

Das ist im Einzelnen hier nicht auszuführen. Nur auf die Abgrenzung von anderen Kantinterpretationen kommt es an. Und da ist — gegenüber Windelband, selbst Rickert — die viel schärfere Trennung von Erkenntniskritik und Erkenntnispsychologie hervorzuheben: Fragen der „Organisation" des Bewußtseins, der menschlichen Intelligenz, des Gattungsbewußtseins usw. sind Fragen „transzendentalpsychologischer" Reflexion. Sie haben mit der transzendentalen Kritik im eigent-

lichen Sinne gar nichts zu tun. Natürlich ist die Erkenntniskritik „psychologisch“ als Kritik, d. i. Beurteilung (wie Bauch mit Windelband sagt) des menschlichen Erkennens. Dieses ist ihr „Faktum“. Aber was transzendental an der Erkenntnis ist, ist nicht psychologisch und kein Faktum. Insofern die Transzendentalphilosophie das Faktum der Erkenntnis zum Problem macht, „und zwar nicht, wie die Psychologie des Erkennens, in seiner Faktizität, sondern in seiner Geltung, erwächst ihr ihr eigener, von aller Psychologie unabhängiger Wissenschaftscharakter“. Diese schärfere Trennung von Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens tritt systematisch bei der Frage nach dem Wesen des transzendentalen Subjekts, des Bewußtseins überhaupt, zutage. Es wird sich ergeben, daß hier der eigentliche Unterschied zwischen Rickerts kritischer Immanenzphilosophie und Bauchs logischem Idealismus liegt.

Was das Verhältnis zur Marburger Schule betrifft, so hat es Natorp 1918 gerade auf Grund des Kantbuches von Bauch zum Gegenstand einer polemischen Auseinandersetzung gemacht. Unter den von ihm angegebenen Punkten kommt jedoch der wichtigste nicht recht zur Abhebung: die verschiedene Auffassung Bauchs und der Marburger vom Wesen der Kantischen Synthesis. Diese ist für die Marburger Schule der Grundbegriff der Kantischen Philosophie schlechthin. Für Bauch ist sie, grob gesprochen, ein erkenntnispsychologischer und gar kein transzendentallogischer Begriff. Und das greift tief in Fragestellungen auch noch der jüngsten Kantinterpretation ein.

„Man hat gemeint“, sagt Bauch, — und diese „Meinung“ ist eben die der Marburger — „der Begriff der Synthesis sei derjenige Begriff, der die zentrale Stellung innerhalb der transzendentalen Methode und auch des Inhaltes der Kantischen Erkenntnislehre einnehme“. Indessen: wenn die Synthesis auch „conditio sine qua non“ im psychologischen Sinne ist, so ist sie doch nicht „conditio per quam“ im logischen Sinne, — nicht „logische Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis“. Vielmehr ist deutlich zu scheiden zwischen Synthesis und Gesetz der Synthesis. „In der transzendentalen Methode erweist sich der Charakter des transzendentalen Gesetzes als Gesetz der Synthesis, und die Synthesis erweist ihre Erkenntnisgültigkeit auf Grund des transzendentalen Gesetzes.“ Das Gesetz allein ist logische Bedingung objektiver Gültigkeit; die Synthesis als Handlung, abgelöst von ihrer Gesetzmäßigkeit, wäre nichts als die Wirkung jener „blinden Funktion der Seele“ bzw. der Einbildungskraft, von der Kant besonders in der ersten Fassung der Deduktion spricht, und die in jüngster Zeit Heidegger zum Angelpunkt einer existenzialontologischen Interpretation der Kritik gemacht hat.

Will Bauch die in der Marburger Schule so beliebte Handlungsmythologie und Glorifizierung des „schöpferischen" Denkens treffen, wenn er die Synthesis als bloß-psychologisch bezeichnet, und setzt er dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus einen strengen Objektivismus entgegen, wenn er die Gültigkeit des Gesetzes der Synthesis rein objektiv faßt, so ist doch für ihn das Problem damit noch nicht erledigt. Den Zusammenhang des Synthesisbegriffes „mit dem transzendentallogischen Zentrum" zu leugnen, fällt ihm nicht ein. Dann aber sieht die Sache anders aus. Und es ist sehr kennzeichnend, daß sich ihm hier fast ungewollt die dialektische Bestimmung aufdrängt: Synthesis und Gesetz der Synthesis weisen aufeinander hin. So müssen wir unterscheiden zwischen der bloß subjektiven Synthesis, der objektiven oder „reinen" Synthesis, und dem Gesetz der Synthesis selbst, in welchem der „Fundamentalpunkt" der transzendentalen Methode liegt, die ihrerseits beide: subjektive und objektive Synthesis umgreift.

Was sich so als eigentümliches Verfahren Bauchs an einem besonderen Problem der Kantinterpretation — allerdings dem für die transzendentale Logik entscheidenden Problem — zeigt, soll nunmehr an Bauchs eigener Erkenntnistheorie aufgewiesen werden.

Diese ist zwar kritische Erkenntnislehre im Sinne Kants, — es wäre aber sehr verkehrt, ihre übrigen historischen Voraussetzungen und die selbständige Form der Weiterbildung unberücksichtigt zu lassen. Zu den Denkern, die Bauch zutiefst beeinflußt haben, gehört — außer Platon, Descartes, Galilei, Fichte, Hegel — besonders Hermann Lotze, auf den er als Quelle zurückgreift, wo die logischen Voraussetzungen der ja von Lotze ausgegangenen Badener Schule[1] nicht ausreichen, und über den er (1918) auch eine eigene Arbeit verfaßt hat (Lotzes Logik und ihre Bedeutung im deutschen Idealismus). Bauchs Beziehungen zu Lotze sind so innig, daß man nicht zu Unrecht von ihm als dem modernen Weiterbildner des Lotzeschen Idealismus gesprochen hat — allerdings ist auch das dabei hervorzuheben, daß der objektivistische Zug im Denken Bauchs, mehr noch als sein Idealismus, von der Philosophie Lotzes bzw. dessen umgebildeten Herbartianismus bestimmt ist. Im besonderen sind es drei Lehren Lotzes, die wir bei Bauch wieder antreffen und weitergebildet sehen werden: seine Begriffslehre, seine Geltungstheorie, seine Auffassung vom Sein als „Stehen in Beziehungen".

In seinem Hauptwerk entwickelt Bauch die Probleme der Wahrheits-, Wirklichkeits- und Werttheorie nicht als verschiedenen Regionen

[1] Vgl. S. 36.

angehörige, sondern in ihrer systematischen Verknüpfung. „Je mehr ich mich mit dem Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit beschäftigte, um so deutlicher erkannte ich, daß dieses eben nur eine Seite des Einen Problems bildet, ... weil in diesem Einen Problem auch das Wertmoment unlösbar verschlungen ist. Wahrheit, Wert und Wirklichkeit bilden ein Problemganzes." Worin besteht nun dieses Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, das von sich aus zum Wertproblem drängt?

Fassen wir Wahrheit zunächst als Bestimmung des faktischen Erkennens und des unreflektierten Bewußtseins, so versteht sich ihr Zusammenhang mit der Wirklichkeit von selbst. Etwas so denken, wie es ist, d. h. wirklich ist, heißt wahr denken; sich nach dem Gegenstand richten, heißt Erkennen im Unterschiede vom bloßen Denken. Soll das Denken aber mit seinem Gegenstande „übereinstimmen", so kann es ihn nicht als solchen haben: was das Denken als Gegenstand „hat", der gehabte Gegenstand, die Vorstellung, kann nicht der Gegenstand sein, nach dem es sich „richtet". Was ist nun dieser Richt- oder Zielgegenstand des Denkens, ohne den es keine Erkenntnis gibt? Es ist ein Beziehungsgegenstand, ein Gewebe von Sachbeziehungen, in welches der gehabte Gegenstand aufgenommen, eingeordnet wird, und das Denken, das sich selbst beziehend auf diesen Beziehungsgegenstand „richtet", ist urteilendes Denken. Von Urteilen, und von ihnen allein, können wir sagen, daß sie als tatsächliche gültig sind, wenn sie gegenstandsgerichtet, ungültig aber, wenn sie nicht gegenstandsgerichtet sind.

Damit stehen wir vor dem Geltungsproblem, das durch Lotze für die Erkenntnistheorie so bedeutungsvoll geworden ist. Doch ist „Gültigkeit" noch nicht „Geltung". Es gibt nicht, wie noch Windelband meinte, eine faktische, psychologische „Geltung". Es gibt nur faktische „Gültigkeit". „Gültigkeit und Geltung unterscheiden sich so voneinander, und stehen zugleich in dem positiven Verhältnis zueinander, daß die Gültigkeit in tatsächlichen Urteilen, die Geltung in der Gegenstandsbeziehung liegt und jene sich in dieser gründet." Geltung ist objektiv, haftet am Gegenstande selbst, Gültigkeit ist subjektiv, haftet am subjektiven Beziehen, — nicht an den objektiven Beziehungen. Andererseits fundiert Geltung Gültigkeit: „Die Geltung objektiver Beziehungen verleiht den Urteilstatsachen Gültigkeit; in tatsächlich gültigen Urteilen werden objektive Geltungsbeziehungen zum Ausdruck gebracht; eben darum sind jene nicht bloß tatsächlich, sondern gültig, durch diese in ihrem Rechte gegründet."

Das ist Bauchs Objektivismus, — der Gegenstandstheorie Meinongs ähnlicher als Rickerts kritischer Immanenzphilosophie. Er tritt sogleich in seiner Kategorienlehre, dem interessantesten Teil sei-

ner Wahrheitstheorie, deutlich hervor. Kategorien sind weder Begriffe, „Stammbegriffe" des Verstandes, noch ursprüngliche Intellektualfunktionen (Verstandestätigkeiten), sondern Beziehungen. „Kategorie ist Geltungsbeziehung soweit sie den Gegenstand bestimmt." Da der Gegenstand, wie Bauch mit Lotze sagt, ein „Stehen in Beziehungen" ist, so kann er von seinen Beziehungen nicht abgelöst werden; diese sind es, die ihn als Gegenstand „ermöglichen". Und wenn ein besonderer Gegenstand nicht schon mit der besonderen Kategorie, unter der er steht, zusammenfällt, so darum, weil er vieler Kategorien bedarf, um zu bestehen oder zu „existieren", d. h. aus seinem Beziehungsgeflecht hervorzutreten.

Indessen ist dieser Begriff der Kategorie als gegenstandskonstituierender objektiver Geltungsbeziehung noch unvollständig. Ist es auch richtig, daß die Kategorie den Begriff nicht voraussetzt, so ist es doch notwendig, daß der Begriff die Kategorie und daß die Erkenntnis das Verhältnis von Begriff und Kategorie voraussetzt. Dieses Verhältnis aber ist von einer eigentümlichen Problematik, bei deren Erfassung die sog. „Abstraktionstheorie" des Begriffs, d. h. die Auffassung, daß Begriffe bloße Denkgebilde und Ergebnisse einer von den konkreten (Wahrnehmungs-) Inhalten absehenden Reflexion seien, ganz beiseite zu lassen ist. Begriffe sind F u n k t i o n e n, Bildungsgesetze des Gegenstandes.

Da aber auch die Kategorie funktionalen, obzwar nicht subjektisch-funktionalen, anthropologischen Charakter hat, so muß dem Begriff etwas zukommen, was der Kategorie als solcher fehlt. Fragen wir nach diesem eigentlichen „Komplement der Möglichkeit" — denn die Kategorie ist Möglichkeit, Denkbarkeit, wenn auch nicht „bloße" Möglichkeit, sondern „ermöglichende" Denkbarkeit — so zeigt sich uns Bauchs Gegenstandstheorie als G a n z h e i t s p h i l o s o p h i e: der Begriff bestimmt „ganzseitig", was die Kategorie nur „einseitig" bestimmt; der Begriff ist überhaupt l o g i s c h e G a n z h e i t. Denn er erstreckt sich, im Unterschiede von der Kategorie, auf den Gegenstand als in der A n s c h a u u n g (konkret) gegebenen; er ist und muß verstanden werden als „Bildungsgesetz" des Konkreten. Und ohne selbst schon „konkret" zu sein, hat er doch die Eigenschaft „k o n k r e s z e n t" zu sein, das Konkrete zu bestimmen. Verwandelt sich so die vermeintlich abstrakte „Allgemeinheit" des Begriffs in die „Allheit der Bedingungen der Verbesonderung", so genügt doch auch das noch nicht, um die Ganzheitsfunktion des Begriffes wirklich zu sichern.

Es muß noch etwas hinzutreten: das System oder der Zusammenhang der Begriffe selbst, der diese „ganzseitige" Bestimmbarkeit des Gegenstandes durch den Begriff allererst ermöglicht. Wie Kant, so

spricht auch Bauch von einer Affinität der Begriffe, die er der Affinition der Gegenstände in der Anschauung gegenüberstellt und zuordnet. Wie sich die Kategorienverläufe von Begriff zu Begriff als ihren „Knotenpunkten" erstrecken, so erstrecken sich die Begriffe von Gegenstand zu Gegenstand. Und das Prinzip dieser An- oder Hingrenzung ist das Kontinuitätsprinzip: „Wie alle endliche Größe im Unendlichen bedingt ist, so ist überhaupt alles Endliche im Unendlichen logischer Kontinuation bedingt. Endliches und Unendliches schließen sich nicht etwa nach dem Widerspruchsgesetze aus, sie schließen sich vielmehr ein. Das war der tiefe Gedanke der coincidentia oppositorum, der bereits dem Nicolaus von Cues an der Hand der Mathematik aufging."

Sind wir damit an die Pforte der Dialektik gelangt, durch die sich uns zugleich der Eingang in die Ideenlehre eröffnet — ist doch „Idee" für Bauch nichts anderes als jenes „Ganze" der Begriffe —, so bleibt die Frage nicht abzuweisen, wie es sich denn mit dem Begriff des Subjektes verhält. Um so weniger, als der logische Idealismus, den wir anzudeuten suchten, seine Verwandtschaft mit dem Logizismus der Marburger Schule nicht verleugnet und dem Wertproblem, in dessen Dienst er bei Bauch steht, eher ab- als zuträglich zu sein scheint.

Zu Rickerts 60. Geburtstag hat Bauch, kurz vor dem Erscheinen seines — übrigens auch Rickert gewidmeten — Hauptwerkes diese Frage in einer besonderen Abhandlung untersucht („Das transzendentale Subjekt" 1923). Ein erkenntnistheoretischer Subjektbegriff kann nicht die Psychologie zum Muster nehmen; das psychische Subjekt ist real, das erkenntnistheoretische Subjekt logisch und transzendental. Was zu den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände gehört, kann nicht selbst gegenständlich, real, Objekt sein; das erkenntnistheoretische Subjekt soll ja gerade dieser „zirkelhaften Gleichsetzung von Gegenstandsbedingung und Gegenstand" vorbeugen. Soweit stimmt Bauchs Argumentation mit derjenigen Rickerts überein[1]. An Stelle der Folgerung aber, daß die letzte Bedingung aller Objektheit also nur das schlechthin Subjektive, auf keine Weise mehr Objektivierbare sein kann, findet sich eine andere: zwar kann die Bedingung des Gegenstandes nicht selbst ein Objekt, sie muß aber objektiv sein; das transzendentale Subjekt ist also ein objektives Subjekt. Noch mehr: dieses „objektive Subjekt" kann nichts anderes sein als das „System der Begriffe" als „System oder Inbegriff der Bedingungen der Objekte". Das Begriffsganze erhält so den Namen transzendentales Subjekt.

Damit scheint sich Bauchs Objektivismus aller subjektivistischen Re-

[1] Vgl. S. 62 f.

gungen so kräftig zu erwehren, daß vom Subjekt nichts übrigbleibt als der bloße Name. Das Maximum an Objektivismus scheint erreicht zu sein. Und in der Tat ist gerade in dieser Arbeit der Abstand von Rikkert am größten. Aber schon die Berufung auf *Fichte* — hier, wie an vielen Stellen seiner Werke (drei besondere Arbeiten 1917, 1920, 1925 hat Bauch zudem über Fichte geschrieben) — legt nahe, daß anderes gemeint sein muß als eine bloße Hypostasierung der transzendentallogischen Bedingungen zum Subjekt. Und dieses andere ergibt sich aus der Erwägung, daß die Welt der Beziehungen nicht statisch, sondern dynamisch, nicht „starr und stur" als ein Weltliniennetz, sondern bewegt und aktuell zu denken ist. Das System der Begriffe „steht nie still, sondern bringt Beziehungen erst im Gegenstande zum Stehen. Es selbst ist ein ewiges Bewegen, während der Gegenstand ein Stehen in Beziehungen ist." So ist die Gegenstandssetzung selbst ein überzeitliches Wirken, die Welt eine „Tatwelt", und das Subjekt tritt hervor als dasjenige Subjektive, was wir als „Einheitsbeziehungstun" der Allheit der Objekte zugrundezulegen haben, — als Logos.

Wir gingen von der Frage aus, wie das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit so beschaffen sein kann, daß es zugleich das Wertproblem in sich schließt. Die Antwort ist zwar schon gegeben: in der Idee als System oder Subjekt ist der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie als selbst systematischer gefordert und gewährleistet. Um aber diese Antwort zu verstehen, ist das Wertproblem, das in Bauchs Schriften eine so große Rolle spielt, etwas genauer zu betrachten. Wurzel des Wertbegriffs ist die *Geltung*: Wert und Geltung sind erkenntnistheoretisch gleichbedeutend; „Wert" hebt terminologisch nur den Geltungscharakter transzendentaler Sachverhalte hervor gegenüber dem „Sein", das sie begründen. Wert in diesem Sinne ist dann natürlich keinerlei Fürwert*halten*, keine subjektive Wert- oder richtiger Güterschätzung oder Bewertung von Seiendem, sondern das gerade Gegenteil hiervon: er ist streng objektiv und unabhängig von jeder Anschauung, wie die Geltung unabhängig von der Gültigkeit ist. Und wollte man sagen, objektive Werte könne es nicht „geben", weil wir eben nur subjektive Wertungen erfahren, so ist zu antworten, daß solche „Erfahrungen" gar nicht gemacht werden könnten, daß sie nicht deut- und meßbar wären ohne Voraussetzung objektiver, jede „Sinnbeurteilung im Subjektiven" erst ermöglichender Werte.

Der objektive Wert ist Geltung, wie die Geltung objektiver Wert. Beziehen wir ihn auf die Wirklichkeit, auf unser Wert*leben*, so wird der objektive Wert nicht etwa zum subjektiven, sondern zur Wertforderung oder *Aufgabe*. „Er ist Aufgabe, insofern sein Gehalt selbst Inhalt der Aufgabe oder einem Subjekt in einem Sollen der

Darstellung aufgegeben ist zur Verwirklichung." Erst hier taucht bei Bauch der Sollensbegriff des werttheoretischen Idealismus auf. Aber in anderer Gestalt als bei Windelband und Rickert. Es ist keine Rede von einem „transzendenten Sollen", dessen Darstellungen die Werte sind, sondern jedes Sollen, jede Wertforderung ist Ausdruck und Funktion objektiver Werte. Wobei es dann freilich unabweislich ist, von vornherein eine Vielheit objektiver Werte vorauszusetzen. Wie diese sich zueinander verhalten, ist Sache der speziellen Werttheorie, insbesondere der *Ethik* (die Bauch im Umriß erstmals 1904 in der Festschrift für Kuno Fischer, dann in einem Beitrage zu dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart", zuletzt in dem schon genannten Werk von 1937 dargestellt hat). Sache der Erkenntnistheorie oder transzendentalen Logik aber ist es, das Verhältnis des „Wahrheitswertes" zu den Werten überhaupt, seine Stellung im Wertganzen zu bestimmen.

Denn der Wahrheitswert ist reine Geltung, während alle anderen Werte Geltungen bestimmter inhaltlicher Prägung sind, die ihren Inhalt aus dem „Leben", der Wirklichkeit und unserer besonderen Stellung in ihr erhalten, — was natürlich nicht bedeutet, daß sie Funktion unserer Subjektivität sind. Wie es sich aber auch mit der „Vielheit der Werte" verhalte, — dadurch, daß sie objektive Geltung haben, partizipieren sie alle an der reinen Geltung oder am Wahrheitswert: dieser, der innerhalb des *Wertganzen* ein aparter „Wert" ist, ist als *Geltungsganzes* das „Wertganze selber nach einer bestimmten Dimension hin". So kann Bauch die Wahrheit als „zentralen" Wert bezeichnen und seine Wahrheitstheorie mit der Bestimmung abschließen, das sich in ihr, der Wahrheit als zentralem Wert, „Wert und Wirklichkeit überhaupt vereinen".

Was wir bisher an einigen wichtigen Begriffen Bauchs zu verdeutlichen suchten, zeigt sich im Ganzen noch einmal und doch auch wieder modifiziert in dem reifsten und abgeschlossensten Werk dieses Denkers: „Die Idee" (1926). Daß die Idee für Bauch der Zusammenhang, das Ganze der Begriffe ist, wurde schon hervorgehoben, desgleichen ihre Beziehung zum Subjekt. Diese Beziehung ist keine äußerliche, von uns erst hergestellte (wie die Idee überhaupt kein subjektiver Entwurf unserer Vernunft von nur regulativer Bedeutung ist), sondern ergibt sich aus der Reflexion auf das Ich in seiner transzendentalen Reinheit: dieses Ich (Kants transzendentale Apperzeption) bedeutet ja nicht mehr und nicht weniger als die „Einheit der unendlichen Allheit der logischen Funktionen". Wie der geltende, unwirkliche Begriff den wirklichen Gegenstand als ein Ganzes kategorialer Funktionen ermöglicht, so ermöglicht der geltende, unwirkliche Begriffszusammenhang, die

Idee, das Ganze der begriffsbestimmten wirklichen Gegenstände: die Welt. Die Welt ist Idee, aber nicht die Idee in ihrem Eigenbestande, in ihrem „An sich", sondern die Idee als Erscheinung. Weltlos an sich dagegen wäre die Idee als Subjekt, als reines Ich und nur als Ich. Doch ist das Eine nicht ohne das Andere: die Idee als Subjekt nicht ohne die Welt, deren „Selbst" sie ist, und die Idee als Welt nicht ohne den Einheitspunkt des überweltlichen Subjekts. So ist die Wirklichkeit ihrem Wesen nach Selbstdarstellung, Verwirklichung, Leben der Idee, ewiger Prozeß. Sie ist ein Übergang vom Logosgrunde zum Logosziele, von Geltung zu Geltung.

Die Diltheybewegung und Theodor Litt

Litts Philosophie verbindet, auf eine teils kunstvolle, weil methodisch sehr geschickte, teils künstliche, die Naht- und Bruchstellen nur verdeckende Weise verschiedenartige, ja entgegengesetzte Bestandteile des Gegenwartsdenkens: sie verbindet einen Neuidealismus Euckenscher Prägung mit Hegels Dialektik, eine Lehre von der „ideierenden Abstraktion" (Wesensschau) mit Rickerts kritischer Sinnphilosophie, einen, nicht zufällig an Nietzsche anklingenden „Perspektivismus" des Sozialen mit Diltheys Kulturphilosophie. Die Abhängigkeit von Dilthey ist dabei die sachlich wichtigste, wenn es auch weniger eine „Kritik der historischen Vernunft" als eine Metaphysik des Geistes ist, die Litts Philosophie erstrebt.

Aber diese Philosophie ist nicht die einzige, die Diltheys „Ansätze" durchzubilden sucht, obzwar sie die einzige ist, die zu einer so engen Verbindung von Geisteswissenschaft und Dialektik gelangt. Es gibt Fortsetzer Diltheys, die tiefer und nachhaltiger von ihm bestimmt sind. Es gibt eine Diltheybewegung, die in der Diltheyrenaissance der zwanziger Jahre ihren Höhepunkt hatte, um dann mehr und mehr in eine idealistische Existenzphilosophie überzugehen. Es gibt in dieser Bewegung Forscher, deren wissenschaftliche Leistungen bedeutender und dauernder sind als diejenigen Litts, und Denker, die ihn, wenn nicht an Scharfsinn und Wendigkeit, so doch an Tiefsinn und Originalität übertreffen. Davon wäre ausführlicher zu handeln, wenn der Diltheybewegung jene Aktualität zukäme, die sie für manche ihrer Vertreter besitzt. Wir haben uns schon an früherer Stelle gegen diese Überschätzung Diltheys gewandt[1].

[1] Vgl. S. 125 u. 127 f.

Hinzukommt, daß die Diltheybewegung aus den Einzelwissenschaften entspringt, in ihnen sich ausbreitet, um erst allmählich zu einer philosophischen Systematik zu gelangen. Und daß gerade bei dieser Wendung fremde Einflüsse auftreten: Befruchtungen durch den Neukantianismus, die Phänomenologie, die Ontologie der Gegenwart, — nicht überall in so starkem Maße wie bei Litt, aber doch immer nachweisbar. Geschichte, Psychologie, Soziologie, Pädagogik waren die Gebiete, auf denen die verstehende Methode Diltheys am meisten Erfolg versprach. Haben die zahlreichen Arbeiten der Dilthey-Schule auf diesen — und anderen — Gebieten der „Geisteswissenschaft" im allgemeinen einen stärkeren philosophischen Einschlag als ihn die Fachwissenschaften selbst benötigen, so gelingt es doch nicht, das Philosophische daraus abzuscheiden, abzudestillieren. Diltheys Lebensphilosophie hatte es nicht vermocht, sich systematisch darzustellen, so viel reicher an impliziter Systematik auch Diltheys Denken ist als das seiner Nachfolger. Kann es wundernehmen, daß man die feste Form — zumeist in ähnlicher Unkenntnis der eigentlichen Denkantriebe Diltheys, wie sie in der Nietzschebewegung hinsichtlich der Gedanken Nietzsches bestand — bei anderen Denkern suchte?

Das wenigstens mag in Umrissen angedeutet werden. Natürlich bestände für eine Darstellung, die den geschichtlichen Zusammenhang der Diltheybewegung selbst zum Gegenstande hätte, kein Recht, sie Litts geisteswissenschaftlichem Dialektizismus ein- oder vorzuordnen. Es bestände überhaupt kein Recht, sie inhaltlich auf die Begriffsdialektik der Gegenwart zu beziehen. Oder doch höchstens in einem so vagen Sinn, wie er einmal bei Rothacker zum Ausdruck kommt: „In unausgesetztem Geisteskampf schafft der Geist die weltgeschichtliche Bewegung, indem er immer zuerst seine historische Substanz fruchtbar zu wahren oder zu erweitern sucht." Das ist ein Residuum von Dialektik — des „Lebens", des „Geistes" —, die zu nichts verpflichtet, weil sie nichts beinhaltet, begrifflich bestimmt. Die Diltheybewegung auf einen solchen dialektischen Nenner zu bringen, ist nicht im mindesten unsere Absicht.

Um sogleich mit Erich Rothacker einzusetzen (geb. 1888, jetzt Ordinarius für Philosophie und Psychologie in Bonn), so war es sein Verdienst, Ursprung und Verlauf derjenigen Bewegung, in der auch Dilthey heranwuchs, darzustellen: der deutschen historischen Schule (Einleitung in die Geisteswissenschaften 1920, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften 1926). Eine Fortsetzung, Klärung und Reinigung von allzu großer Stoffülle fanden diese Untersuchungen in der Geschichtsphilosophie (1934) und einer Arbeit über die Schichten der Persönlich-

keit (1938). In Rothacker findet die irrationalistische, „lebensphilosophische" Tendenz Diltheys ihren stärksten, selbst lebendigsten, beredtesten Ausdruck. In immer neuen Wendungen wird hier die Insuffizienz der Idee, des Systems, der bloßen Gedanklichkeit gegenüber der Gestaltenfülle, Spontaneität und Zeugungskraft des „Lebens" betont: „So wie man nur mit lebenden Menschen rechnet, um deren Dasein man nicht herum kann, so wie man nur mit Kants wirklichen, nicht mit seinen möglichen Talern kaufen kann, so muß selbst die sog. schöpferische ‚Idee', die neben den eindeutigen Realitäten der Schöpfung gewisse theoretische Schwierigkeiten zu machen scheint, zunächst einmal mindestens als Idee verwirklicht sein, dann aber zugleich in unmittelbarer Beziehung auf Realitäten des Lebens, d. h. als wirkende Macht, erlebt werden." (Das Wesen des Schöpferischen 1937.) Wie sein Denken um die Formgebung des Lebens kreist, so um die Geist- oder Kulturwerdung der Geschichtlichkeit: Kulturen sind Stileinheiten, aber doch zugleich auch „Antworten" auf „Lagen", in denen sich der Mensch als Triebwesen befindet. Grundansatz ist dabei die „Auseinandersetzung" des Menschen mit der „Welt", also eine philosophische Anthropologie, die sich durch ihren stärkeren aktivistischen Gehalt und auch dadurch, daß Rothacker von vornherein die „Verantwortung" als moralische Kategorie in den Ansatz mit aufnimmt, von einer bloßen Kulturmorphologie unterscheidet. — Diese Anthropologie findet ihre Fortsetzung in einer durch die Instinkt- und Sozialpsychologie McDougalls vermittelten, mehr und mehr in den Bann ontologischer Schichtenlehren der Gegenwart[1] geratenen Psychologie, die in einem gewissen Kontrast zu seiner lebensphilosophischen Einstellung steht. Aber bei Dilthey bestand ein ähnlicher Gegensatz. Wie dieser mit einer Teleologie des Seelenlebens positivistisch-assoziationspsychologische Voraussetzungen verband, so Rothacker mit der Absicht, das wirkliche Leben zu „verstehen", eine die Sinneinheit gerade dieses „Lebens" mindestens stark gefährdende Schichtentheorie, durch die sogar die (seelische) Entwicklung erklärt bzw. ersetzt werden soll. Im Menschen soll unterscheidbar sein: Leben überhaupt, vegetatives Leben, animalisches Es, beseelte Tiefenperson, aufliegende (Ich-) Person. Dem Bewußtsein soll das Unbewußte zugrunde liegen, das als Tiefenperson einerseits das „Kind in uns", unterbaut durch das „Tier in uns", andererseits der „Charakter" als System von Dispositionen, Gewohnheiten, Wesensarten ist. Jedesmal soll auf die einzelne Schicht sogar als Funktions- und Handlungs s u b j e k t zurückgegangen werden: „Welche Schicht ist jeweils begeistert? Welche erschüttert? Welche lacht? Welche zittert? Welche handelt? Welche denkt und dichtet?"

[1] Vgl. weiter unten S. 424.

In ähnlichem Sinne wie Rothacker um die deutsche historische Schule bemühte sich Diltheys Schwiegersohn, Georg Misch (geboren 1878), der zu den Herausgebern von Diltheys Gesammelten Schriften gehört, um die „Deutsche Bewegung" von Kant bis Lotze. Bei Misch wird nicht nur der Versuch gemacht, Diltheys „Lebensphilosophie" auszuformulieren — es komme, um in die „Lebensbewegung" einzudringen, auf zweierlei an: „negativ, dem eigenen Nexus der Begriffe zu mißtrauen, und positiv, sie so auszubilden, daß das Lebensband in der Verbindung von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit zum Vorschein kommt" —, sondern auch, die bei Dilthey schon angebahnte Auseinandersetzung mit der Phänomenologie weiterzuführen (Lebensphilosophie und Phänomenologie 1930, Geschichte der Autobiographie 1931). Tiefer in konkrete historisch-soziologische Analysen drang B. Groethuysen mit seinem wichtigen Werke über die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich (1927; ferner Philosophische Anthropologie 1931). Eine Verbindung von Dilthey und Weber, deren Beziehungen wir anläßlich der Weberschen Typenlehre oben andeuteten[1], zeigt J. Wach, der eine Einführung in die Religionssoziologie verfaßte (1931), sowie eine dreibändige Geschichte der Hermeneutik im 19. Jahrhundert (Das Verstehen, 1926 bis 1933).

Der eigentliche „Soziologe" der Dilthey-Schule ist jedoch Hans Freyer. Er begann mit ethischen und kulturphilosophischen Reflexionen (Antäus 1918, Prometheus 1923), schrieb dann in Diltheys Sinne eine „Theorie des objektiven Geistes", die ihn bekannt machte (1923). Seine „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" (1930, dazu: Einleitung in die Soziologie 1931, sowie eine Reihe soziologisch-politischer Monographien, unter ihnen: Der Staat 1925, Revolution von rechts 1931, Pallas Athene, Ethik des politischen Volkes 1935, u. a.) sucht dagegen neue Wege einzuschlagen: Die Soziologie soll den „kontemplativen" Kultur- oder Logoswissenschaften, in deren Gestalt sie angeblich bei Dilthey auftritt, enthoben und als „Wirklichkeitswissenschaft" neu etabliert werden. Das geschieht unter Anleihen bei Hegel, L. v. Stein und Marx. Die soziale Wirklichkeit ist „Lebenswirklichkeit", soziales „Wissen" eine Art existenzieller Selbsterkenntnis der gesellschaftlichen „Gebilde", denen wir durch eine „Willensbeziehung" angehören. Diese „Gebilde" sind von denen des objektiven Geistes dadurch unterschieden, daß sie nicht abgesetzt, sondern im Fluß sind und nur in einem „System des Nacheinander" bestimmt werden können. Da aber Dilthey nichts anderes gelehrt hatte, und der ihm von Freyer imputierte Objektivismus höchstens — und auch das nur andeutungs-

[1] Vgl. S. 159.

weise — in seiner letzten Phase auftritt, so ist Freyers Gesellschaftslehre alles andere als eine „Überwindung" Diltheys.

Eine Weiterbildung der Diltheyschen Psychologie erstrebt Eduard Spranger. Geboren 1882, habilitierte er sich 1909 an der Berliner Universität, wurde 1910 Extraordinarius, später Ordinarius in Leipzig und erhielt 1920 einen Ruf nach Berlin, wo er noch jetzt den philosophisch-pädagogischen Lehrstuhl bekleidet. Er, dessen Bedeutung vornehmlich auf seinem zuerst in der Riehl-Festschrift, dann 1921 in Buchform erschienenen Werke „Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit" beruht, ist in Diktion und Gedankenbildung von den bisher genannten Forschern unterschieden. Wie er im Stil eine gewisse Klassizität erstrebt, so ist er auch methodisch um die Reinheit seiner Gedanken bemüht. Er besitzt nichts Stürmisch-Unklares, vermeidet sorgsam alle Dunkelheiten. Freilich fehlt ihm dafür das Faszinierende der Darstellung, die Schwungkraft neuer Impulse. Von sentimentalen Zügen nicht frei — sein inneres Verhältnis zu Rousseau erklärt sich von hier aus (Kulturideale, eine Zusammenstellung aus Rousseaus Schriften, 1922) —, ist er wesentlich kontemplativ und eine Verkörperung jenes „ästhetischen" Menschen, dessen Typus er einmal mit den Worten beschreibt: „Wo er in reiner Ausprägung auftritt, da herrscht nicht der Wille, dem anderen in der Not des Lebens wirtschaftlich oder seelisch zu helfen, sondern die anderen werden wie das ganze Leben zum Gegenstande des ästhetischen Genusses und der differenzierten Einfühlung."

Sprangers Dissertation handelte über die Grundlagen der Geschichtswissenschaft (1905), seine Habilitationsschrift über Wilhelm von Humboldt (1909). Die Forderung einer, den logischen Ansprüchen des historischen Erkennens genügenden Psychologie führt ihn zu einer Kulturpsychologie, die den Relativismus Diltheys durch Rickerts Wertlehre korrigiert. Auf „historischer Stufe" hat die Seele an „objektiven Wertgebilden" teil, die sie zu verwirklichen sucht, und aus denen ihr eine bestimmte „Struktur" erwächst, d. h. ein auf Wertverwirklichung angelegter subjektiv-geistiger „Leistungszusammenhang". Da allen geistigen Akten und Erlebnissen ein besonderes „Sinngebiet" entspricht, ist es möglich, zu besonderen Typen der Wertverwirklichung zu gelangen: theoretischer, ökonomischer, ästhetischer, sozialer Mensch, Machtmensch, religiöser Mensch, — eine charakterologisch wenig fruchtbare, wenn auch von Rothackers Extrem noch weit entfernte, Schichtung „des" Menschen, deren allzu weitgehender Schablonisierung Sprangers neuhumanistischer Persönlichkeitsbegriff entgegenwirkt („in jedem sinngebenden Akt waltet die Totalität des Geistes").

Ihre Fortsetzung finden die „Lebensformen“ in dem wohl ansprechendsten Werke Sprangers, der „Psychologie des Jugendalters“ (1924).

In einer Reihe von kleineren Arbeiten, Abhandlungen, Reden und Akademievorträgen (z. T. gesammelt in: Kultur und Erziehung 1919, 1923; Volk, Staat und Erziehung 1931) hat sich Spranger bemüht, die Grundprobleme seiner Kulturphilosophie und Psychologie zu klären bzw. ihre Grundbegriffe weiteren Kreisen verständlich zu machen. In „Rickerts System“ (1923) gibt er seiner Zustimmung zu Rickerts Wertlehre, seiner Ablehnung der Rickertschen Auffassung von Psychologie Ausdruck; die in der Volkelt-Festschrift (1918) erschienene Abhandlung zur „Theorie des Verstehens“ zeigt seinen unter der hegelisch gefärbten Lehre vom objektiven Geist verborgenen Kulturpsychologismus am deutlichsten: die Kultur als ein „großes Über-Ich“ in dessen „subjektiven Erlebniszusammenhang die Gegenstandswelten nur fragmentarisch eingelagert sind, wie es bei jedem Einzel-Ich der Fall ist“. Eine Akademieabhandlung vom Jahre 1926 sucht der „Frage nach der Einheit der Psychologie“ in mannigfachen Distinktionen, jedoch systematisch ohne eindeutiges Ergebnis, beizukommen. Später, als ihm wie Dilthey die erlebnispsychologische Basis für die Geisteswissenschaften zu schmal geworden ist, referiert er über Einzelfragen der Kulturphilosophie (Kulturzyklentheorie und Problem des Kulturverfalls 1926), über den „Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“ (1929), über den Kampf gegen den Idealismus (1931) u. a.

In der Pädagogik ist er des öfteren hervorgetreten (Gedanken über Lehrerbildung 1920, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule 1922, Das gegenwärtige deutsche Bildungsideal in geschichtsphilosophischer Beleuchtung 1927, Die wissenschaftlichen Grundlagen der Schulverfassungslehre und Schulpolitik 1927 u. a.). Eine systematische Pädagogik hat er nicht aufgestellt; auch der Beitrag „Pädagogik“ in der Festschrift für Schmidt-Ott (1930) gibt nur einen historischen Überblick über die pädagogische Literatur seit 1880, wobei er seine eigene Leistung als „notwendige Ergänzung“ von Kerschensteiners Bildungstheorie (1926) nach der geschichtsphilosophischen Seite bezeichnet. „Bildung“ soll Aufnahme des Gesetzes der objektiven Geistesgebilde in die eigene Seele bedeuten, „damit auf diese Weise die sittlichen und religiösen Tiefen der Person entbunden werden“. Rückt Spranger in der Kulturphilosophie mehr und mehr vom Psychologismus ab — auch die, gleichfalls schon von Dilthey hervorgehobene komplexere Beschaffenheit des „Selbstverstehens“ gegenüber dem „Fremdverstehen“, auf die er Wert legt, würde hierhergehören —, so nähert er sich in der Erziehungsphilosophie immer mehr einem moralistischen

Subjektivismus, der gelegentlich der (idealistischen) Existenzphilosophie ähnelt (Wohlfahrtsethik und Opferethik 1930). Nicht die Verwandlung von Kulturgütern in Bildungsgüter, von „Menschen" in „Bildner" und „Bildsame", von Gesellschaften in Bildungsgemeinschaften — das eigentliche Thema jeder „Kulturpädagogik" — ist entscheidend für die „Autonomie" der Erziehung, sondern die Überordnung des ethischen Gebietes über die anderen „Gebiete" des Geistes. Auf ihr beruht alle Erziehung als Wirken von „Gesinnung auf Gesinnung".

Bedenklich möchte es scheinen, an dieser Stelle einen Forscher anzuführen, der zwar gleichfalls eine „Strukturpsychologie" erarbeitet hat, aber nicht der Diltheyschule angehört: Felix Krueger. Krueger ist der Begründer der Ganzheitspsychologie, die sich von der Gestaltpsychologie der Österreicher ebenso deutlich unterscheidet wie von der geisteswissenschaftlichen Psychologie Diltheys. Dennoch läßt sich zeigen, daß der Grundansatz und die sachliche Leistung Kruegers nur von Diltheys Lebensphilosophie aus verstanden und gewürdigt werden kann.

Geboren 1874 in Westpreußen, ging Krueger nach dreijähriger Privatdozentur in Leipzig nach Buenos Aires (1906—1908), wurde 1909 Extraordinarius in Leipzig, 1910 Ordinarius in Halle. Von 1912 bis 1913 war er Austauschprofessor in New York. 1917 wurde er als Nachfolger von Wilhelm Wundt, dessen Schüler und freilich auch heftiger Gegner er war, nach Leipzig berufen. Sein Werk über Entwicklungspsychologie (1915), die erste größere Arbeit, mit der er nach seiner Dissertation (Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie 1898) hervortrat, bezeichnet den Punkt der Weiter- und Umbildung des Wundtschen Aktualismus zu einer Art Lebenspsychologie, — einer Lehre von der „gesetzlichen Notwendigkeit des Werdens seelischer Tatbestände", die bereits den Keim der späteren Ganzheitspsychologie enthält.

Was wir entwickelbar, entwicklungsfähig nennen, muß eingeschlossen sein in ein relativ einheitliches „organisches Ganzes", das sich in allen seinen Wandlungen eben als dieses eine Ganze behauptet, — als eine Einheit, die „mehr ist als die Summe ihrer Teile", und die nicht als „bloß additive, also amorphe Einheit" gedacht werden kann. So wendet sich Krueger gegen die atomistische Psychologie und gegen die psychologische Analyse. Aber noch bezeichnet er das sich entwickelnde „lebendige" seelische Gebilde als ein „synthetisches". Und die notwendige Beziehung der Synthese zur Analyse mußte es Wundt, dessen Voluntarismus ja eine Philosophie der „schöpferischen Synthese" sein wollte, nahelegen, gegen Krueger polemisch einzuwenden: wie er die Analyse abweisen und doch zugleich eine Unterscheidung psychischer

Inhalte etwa in Empfindungen und Gefühle behaupten könne? (Probleme der Völkerpsychologie, 2. Aufl., 1921.)

Schon in diesem Buche Kruegers tritt der Ausdruck Struktur, Strukturgesetzlichkeit auf: die „Veränderungen, die da genetisch begriffen werden sollen", haben eine einheitliche Richtung, die sich durch „rein funktionale Bedingungskonstanten und schließlich ... Strukturgesetze bestimmt". Aber bei diesem, ebenfalls noch von Wundt abhängigen Funktionalismus konnte Krueger nicht stehen bleiben. Die Wendung von der Entwicklungs- zur Ganzheitspsychologie ist eine Wendung vom Funktionalismus zum Substanzialismus, vom Werden zum Sein, von einer „reinen Erscheinungspsychologie zu einer Seinspsychologie" (*Albert Wellek*), die sich als Umbildung des Strukturbegriffes in einer — wie es scheint — von Dilthey jedenfalls recht fernliegenden Richtung vollzieht.

Felix Krueger, dessen Arbeitsgebiet die experimentelle Psychologie ist, und der, wie Stumpf und Wundt, Generationen von praktischen Psychologen herangebildet hat, ist literarisch nur mit wenigen rein theoretischen Arbeiten hervorgetreten (Der Strukturbegriff in der Psychologie 1924, Über psychische Ganzheit 1926, Über seelische Struktur 1930, Das Problem der Ganzheit 1932), — Arbeiten jedoch, die eine so große Vertrautheit mit philosophischen Problemen zeigen, daß mehr als bei anderen Fachpsychologen die Frage nach dem Inhalte seiner Psychologie eine solche nach dem Inhalte seiner Philosophie ist. Zudem ist es die bei allem Scharfsinn in der Kritik doch eher grüblerisch-dunkle als lehrhaft-helle Darstellung, die bald die Voraussetzungen dieses Denkers verrät: seine Neigung zur Philosophie des deutschen Idealismus, zur deutschen Mystik, zur Metaphysik.

Kein Zufall, daß für Krueger in einer an Heideggers „Befindlichkeit" gemahnenden Weise[1] der Begriff des G e f ü h l e s im Mittelpunkt dieser Psychologie steht (Das Wesen der Gefühle 1928). Gefühle sind „Komplexqualitäten des jeweiligen Gesamtganzen, des Erlebnistotals". Gefühle sind „der mütterliche Ursprung der übrigen Erlebnisarten und ihrer aller ergiebigster Nährboden". Gefühle sind das „total Ganzheitliche, das in und an schlechtweg jeglichem Erlebnis vorzufinden ist". Jede Verschiebung des Erlebnisbestandes, jede Änderung seiner „Konstellation" spricht sich im Gefühl — man möchte einfügen: in der Stimmung, Gestimmtheit des Ganzen — aus, und es ist keineswegs zutreffend, was die ältere analytische Psychologie lehrte: daß bestimmte Gefühle jeweils besonderen Bewußtseinsinhalten zugeordnet sind. Vielmehr, — an den Gefühlen wird eine „Änderung sicherer bemerkt und genauer erfaßt" als an allen Teilinhalten.

[1] Vgl. S. 405.

Dieser Ansatz prädisponiert zu einer „Erlebnispsychologie" und scheint von vornherein demjenigen zu widersprechen, was Krueger auch in seiner Auseinandersetzung mit Dilthey zur Geltung bringt: der Unterscheidung von psychischem Sein und psychischer Erscheinung. Während die Gestaltpsychologie Struktur und Gestalt gleichsetzt, gegliederte Erlebniseinheiten vereinzelt, die „übergreifenden Bänder schon bei der Erlebnisbeschreibung vernachlässigt" und vornehmlich die emotionalen Erlebnisqualitäten verfehlt, soll Diltheys Strukturpsychologie den anderen, schlimmeren Fehler begehen, Struktur und Erlebnis gleichzusetzen, psychische „Erscheinungen" mit seelischem, ja mit überseelischem, geistigem „Sein" zu konfundieren: „Er (Dilthey) verquickte die wirklichen Einheitsformen des Menschendaseins mit idealen, aus irgendwelchen Gründen sein sollenden, und hier wie dort schied er nicht die Strukturen im eigentlichen Sinn als etwas Dispositionelles von den erlebnishaften, den erscheinungsmäßig gegebenen Ganzheiten und ihren Gliederungen."

Wie immer es sich mit der Berechtigung dieser Kritik verhält, — es ist nicht zweifelhaft, daß Kruegers eigene Lehre den gleichen Charakter besitzt, ja daß Krueger den ursprünglichen Intentionen Diltheys näherkommt als Dilthey selbst in seiner späteren Phase. Freilich: psychische Strukturen sind für Krueger „erschlossen"; sie sind „Dauerzusammenhänge", die wir „verglichenen und zergliederten Erfahrungen" zugrundelegen müssen, um unsere Erlebnisse als „gesetzlich notwendig zu begreifen". Sie „überdauern" die Erscheinungen, sind metaphänomenal — als etwas Seiendes, eine haltbare Gliederung, eine richtunggebende Dauergeformtheit. Aber dieses „Erschließen" ist nicht konstruktiv-erklärend, kausal-naturwissenschaftlich in dem von Dilthey abgelehnten Sinne, sondern wie bei Dilthey ein Selbsterfahren. Des strukturellen Bedingtseins seelischer Erscheinung können wir „unmittelbar inne werden": nämlich in der Tiefendimension unseres Erlebens. Erfahrung von Struktur ist Selbstvergewisserung. So spricht Krueger von „Tiefenerlebnissen" und lehrt eine Art Gefühlsrepräsentation seelischer Strukturen, — die freilich ihrerseits im Widerspruch zu stehen scheint mit der scharfen Trennung des seelisch Phänomenalen vom psychischen „Sein". Aber wenn auch Krueger soweit geht, eine „Transzendenz", Erlebnisjenseitigkeit der Strukturen zu behaupten, so scheint uns doch diese Transzendenz mit ontologischer Objektivität nichts zu tun zu haben: sie zielt eher auf jene mystische Innerlichkeit, die zwar der bloßen Bewußtheit transzendent ist, aber einen „Überschritt" zu ihr nicht ausschließt.

Ein anderes kommt hinzu, um die Verwandtschaft der Ganzheitspsychologie mit der verstehenden Psychologie Diltheys zu unter-

streichen: die gerade von Krueger mit Nachdruck betonte — auch von E. Spranger und E. Jaensch[1] gelehrte — Verbindung von Wert und Wirklichkeit im Sein der „Strukturen". Allerdings hieß es, daß Dilthey die wirklichen Einheitsformen der Seele mit idealen „verquickt" habe. Auch das aber meint den späteren Objektivismus Diltheys, nicht den Grundansatz seiner „teleologischen" Psychologie. Wenn Krueger in seiner Dissertation — noch ganz im Fahrwasser eines voluntaristischen Aktualismus — dem Trugschluß zu verfallen scheint, absoluten „Wert" nur demjenigen beizumessen, was die „unerläßliche subjektive Bedingung aller Werte überhaupt" ist, der „psychischen Fähigkeit oder Funktion des Wertens selbst", so zeigt die spätere Ganzheitspsychologie den letztlich mystisch-religiösen Sinn dieses Ansatzes: daß seelische „Struktur" ein Gesolltes, zu Verwirklichendes, eine „aufgegebene Daseinsform", und das „Strukturiertsein" das dem Menschen unbedingt Wertvolle ist.

Die auch für Krueger bestehende Schwierigkeit des psychophysischen Problems ist hier nicht zu erörtern; nur der eine, für ihn wie für Dilthey kennzeichnende Schritt: die Aufnahme jedweder Strukturen als Teilstrukturen in immer höhere, umfassendere „Ganze", ist noch anzudeuten. Denn hier klingt das ursprüngliche Motiv der „Entwicklungspsychologie" wieder auf: Strukturgesetzlichkeit als Werdensnotwendigkeit, die den Einzelnen mit „überindividuellen seelischen Realitäten" (Familie, Gemeinde, Volk, aber auch Sitte, Recht) verbindet und eine „hierarchische Ordnung" der Strukturen erzeugt. Daß diese Ganzheitsphilosophie — „Ganzheit" selbst ist universal und undefinierbar; jeder Begriff schon bildet ja eine besondere (ideale) Form von Ganzheit — einem Universalismus von der Art Othmar Spanns[2] nahekommt, ist richtig, ebenso aber, daß es — wie bei Dilthey — auch eine irrationalistische Metaphysik des „Lebens", der „Lebensganzheit" sein kann, in die sie mündet. — Bündige Erklärungen hierüber wird man bei Krueger vergeblich suchen.

Theodor Litt (geboren 1880 in Düsseldorf, zuerst Oberlehrer in Köln, dann Extraordinarius in Bonn, 1920—1937 Ordinarius in Leipzig), dem wir uns nunmehr allein zuwenden können, gilt wie Spranger als Repräsentant einer Philosophie der Geisteswissenschaften: jener „Kulturphilosophie" und „Kulturpädagogik", die auf die pädagogische Praxis zwar wenig Einfluß gewonnen, aber die pädagogische Theorie der Übergangsjahre um so mehr bestimmt hat; bei Spranger steht dabei das Erziehungsproblem, bei Litt der Bildungsbegriff im Vordergrunde.

[1] Vgl. S. 287 f.
[2] Vgl. S. 483 f.

In mehreren kleineren Arbeiten (Pädagogik 1921, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal 1925, „Führen" oder „Wachsenlassen" 1927, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung 1928 u. a.) sucht Litt eine Bildungstheorie zu entwerfen, die den inneren Zusammenhang von Philosophie und Pädagogik zugrundelegt, in den Bildungsidealen ein Stück Philosophie, in den philosophischen Systemen einen „Inbegriff pädagogischer Forderungen" findet. Diese Wechselwirkung ist schon eine dialektische, und Litts Pädagogik eine dialektische Kulturpädagogik, die den „lebendigen Prozeß" der geschichtlichen Verwirklichung der Idee zum Thema hat. Das „Gegenüber von Leben und Idee, die eigentümliche Spannung zwischen der fließenden Bewegung und dem Jenseits beharrender Sinngehalte" wird dabei zum selbst „strukturellen" Grundmotiv der geistigen Wirklichkeit. Denn der Geist hat die wesentliche „Struktur", Einheit in der Entzweiung, Entzweiung in der Einheit zu sein. Diese Struktur in der Bewegung des Denkens nachzubilden, ist die Aufgabe der Philosophie.

Darin gerade unterscheidet sich Litts Philosophie von der engeren Diltheyschule, daß er den „geisteswissenschaftlichen" Ansatz zwar übernimmt, ihn aber in dialektischer Fassung aufnimmt und — überwindet. Die in den Erlebniszusammenhang eingebettete Reflexion wird, als „Voraussetzung alles Vorfindens, Beobachtens und Bestimmens", von den am konkreten Menschen vorgefundenen „Funktionen" abgelöst, — sie kommt wieder als reines Denken zum Vorschein und zu Ehren. Damit nähert sich Litt dem Neukantianismus und auch der Phänomenologie. „Durch Zurückgreifen auf die Phänomenologie den aufblühenden kulturphilosophischen Forderungen die systematische Grundlage zu geben, um die Dilthey bis zum Ende ohne vollen Erfolg gerungen hat", — das ist sein Programm.

Als Reflexionsphilosophie ist Litts Systematik in so weitgehendem Maße systematisierte Methode, daß ihre Verwandtschaft mit dem phänomenologischen Objektivismus allerdings nur gering zu sein scheint. Es ist kein Zufall, daß seine Bücher mit denen Rickerts die meiste Ähnlichkeit haben, und daß selbst Bauchs Objektivismus, dem Litt hinsichtlich des dialektischen Verfahrens am nächsten kommt, ein ganz anderes Gepräge hat. Gewiß, wo sich Rickert auf Kant und Fichte beruft, beruft sich Litt auf Hegel. Aber es ist weniger der historische Hegel, dem er sich verpflichtet weiß — und auch diesen faßt er als Vereinigung von Herder und Kant — als ein „kritisch" umgedeuteter Hegel. Und es ist vor allem die formale Übereinstimmung mit dem Subjektivismus Rickerts, die ihn als einen Fortsetzer des erkenntnistheoretischen Neukantianismus erscheinen läßt. Seine Schriften sind fast ebenso stofflos, nur noch glatter und abgerundeter; er

übertrifft Rickert noch in der Weise des „Verständlichmachens". „Zu dem, worüber man sich muß verständigen können, gehört eben auch — der Vorgang der Verständigung. Und über ihn sich zu verständigen, ist man nur dann in der Lage, wenn das Was, worüber es sich zu verständigen gilt, durch alle Abwandlungen des Denkens, Redens und Hörens hindurch die Identität von Gehalt und Form bewahrt."

Dieses „Was", über das man sich „verständigen" muß, hat keine Grenzen: es gibt keinen Gegenstand, kein Problem, keine Situation, die der Philosophie verschlossen wären. In der Tat versteht es Litt, über alles zu schreiben und zu sprechen. Ist seine Rede nicht bloßes „Gerede", so verdankt sie es der Wendung, die er als Wendung zur „potenzierten Reflexion" bezeichnet: wenn wir uns in philosophischer Weise auf Inhalte beziehen, so treten wir zugleich in eine neue Problemdimension ein; aus dem Denken des Gegenstandes wird ein, sich auf dieses gegenständliche Denken selbst richtendes Denken, das eben damit über die Grenzen jeder gegenstandsbestimmten Forschung hinausweist. Wie die Phänomenologen, so spricht auch Litt hier gern von einer radikalen Blickwendung, einem „Bruch" mit der „natürlichen" Einstellung. Das ist freilich ein Analogon zur phänomenologischen „Reduktion". Aber es bleibt bei dieser Ähnlichkeit. Litt ist seinem Wesen nach kein schauender Denker; er läßt sich auch nicht die Zeit, bei Anschauungen zu verweilen, — sein Denktempo ist so beschleunigt, daß jede Einsicht, kaum gewonnen, schon zerronnen, reflektiert, „aufgehoben" ist.

Um so mehr bleibt zu fragen, was dieser Systematiker einer Zeit anzubieten hatte, die mannigfache Spuren seines Einflusses verrät; insbesondere auf sozialwissenschaftlichem Gebiet. Ist doch A. Vierkandts „Gesellschaftslehre" (wenigstens in der 2. Auflage 1928) von Litts „phänomenologischer" Methode befruchtet, und R. Smends Staatslehre (Verfassung und Verfassungsrecht 1928) baut einen Grundgedanken Litts als „Integrationstheorie" des Staates aus[1].

Überblickt man Litts Werke unter diesem Gesichtspunkt, so heben

[1] Diese Integrationstheorie, die mit der noch zu behandelnden (S. 288 f.) psychologischen Integrationslehre von E. Jaensch höchstens insofern etwas zu tun hat, als es sich in beiden Fällen um einen „organischen" Gebildeaufbau und — wie Jaensch selbst als übereinstimmendes Merkmal hervorhebt — um einen Aufbau von „unten her" handeln soll, sieht in Littscher Perspektive so aus: Der Staat, der keine Realität „an sich", sondern geistige Wirklichkeit ist, „lebt" in der ständigen Verwirklichung seines „Sinnes", — in der ständigen „Selbsterneuerung, dem fortwährenden Neuerfassen und Zusammenfassen seiner Angehörigen". In und aus den Einzelnen baut er sich auf und erhält er sich, — allerdings nicht aus isolierten, sondern aus aufeinander wirkenden, selbst schon

sich drei davon in ihrer thematischen Verbundenheit als Ganzes hervor: Geschichte und Leben (1918), Individuum und Gemeinschaft (1919), Erkenntnis und Leben (1923). Sie sind der Grundstock des Systems, sein Abschluß ist die 1933 veröffentlichte „Einleitung in die Philosophie“. Von diesen Büchern hatte „Individuum und Gemeinschaft“ am meisten Erfolg. Die darin enthaltene Vergesellschaftungstheorie erschien manchen Soziologen als das Ei des Kolumbus; die beiden Extreme, Individualismus und Universalismus, gegeneinander „aufzuheben“, war so recht eine Aufgabe für Litts Scharfsinn.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit unterscheidet sich von der Wirklichkeit der Natur durch ihren Erlebnisbezug: sie ist gewissermaßen nur in unseren Seelen vorhanden, und ist insofern ein innerseelisches Phänomen. Als solches aber wäre sie wieder nicht das, was wir „wirklich“ nennen; es ist mindestens vorauszusetzen, daß die realen Einzelwesen, indem sie aufeinander „wirken“, etwas *Neues* hervorbringen, das vorher in ihrem Bewußtsein nicht da war. Ebendas behauptet der *Individualismus* als Sozialtheorie: die Gesellschaft ist nach Form und Inhalt ein Erzeugnis der menschlichen *Wechselwirkung*. Zu fragen bleibt indessen, wie diese „Wechselwirkung“ selber möglich ist, und wie die Individuen beschaffen sein müssen, damit sie aufeinander „wirken“ *können*. Die Frage ist keine bloß erkenntnistheoretische, sondern auch eine soziologische. Zeigt sich nämlich, daß zur ursprünglichen Ausstattung der Individuen etwas gehören muß, was wir nur aus ihren „sozialen“ Beziehungen kennen, dann ist es unmöglich, diese Beziehungen individualistisch „abzuleiten“. Hier greift nun der *Universalismus* ein, indem er die Einzelwesen von vornherein so strukturiert denkt, daß sie bereits als Glieder eines sozialen Ganzen erscheinen. Die menschlichen Einzelwesen sind eben von Haus aus soziale Wesen; sie schaffen nicht erst von sich aus die Beziehungen, in die sie eintreten, sondern finden sie vor.

Beide Auffassungen sind für Litt unhaltbar. „Das strukturelle Gefüge, das die mannigfaltigen Erlebnisse *eines* Ich zusammenhält, und

sozialisierten Einzelnen. Integration ist „einigender Zusammenschluß“ und hat die doppelte Bedeutung technischer und politischer Integration. Technisch ist „formelle“ Integration, — Erzeugung sachlicher Gemeinschaftsziele (Verwaltung, Verwaltungsrecht); politisch ist reale Integration, — Erzeugung des Gemeinschaftslebens selber (Verfassung, Verfassungsrecht). Die Dialektik des Ansatzes wird bei Smend nicht ausgearbeitet. Dagegen tritt der demokratische Grundzug dieser in den Jahren der Verfassungskrise entstandenen „geisteswissenschaftlichen“ Theorie deutlich hervor, insofern „Wahlen, parlamentarische Verhandlungen, Kabinettsbildungen, Volksabstimmungen“ als die wesentlichen politischen Integrationsfaktoren bestimmt werden.

der strukturelle Zusammenhang, der die in sich verbundenen Erlebnisse *mehrerer* Ichs zusammenhält, *unterstehen verschiedenen Aufbauprinzipien.*" Man kann nicht individualistisch den sozialen Zusammenhang auf die seelische Struktur der Einzelnen man kann ebensowenig universalistisch die seelische Struktur der Einzelnen auf einen überindividuellen Zusammenhang (Gruppengeist, Volksseele) zurückführen. Andererseits ist klar, daß Gesellschaft und Einzelwesen, Individuum und Gemeinschaft, in einer „einzigartigen Wechselbezogenheit" stehen. Wenn wir diese *soziale Verschränkung* weder auf die eine noch auf die andere Weise erklären können, wie sollen wir sie dann erklären?

Das ist das Problem. Litt will es so lösen, daß er die Korrelation von „Individualität" und „Sozialität" in ihrem Ursprung aufsucht. Allerdings bin ich im Erleben meines Ich „in undurchdringlicher Einsamkeit"; aber in der Einsamkeit „entdecke" ich etwas, das mich über mein Alleinsein hinausführt. Ich entdecke, daß es unter den Objekten meiner Umwelt auch solche Objekte gibt, deren Wesen es ist, „Perspektiven" zu haben. Was ich an mir selber kenne, den eigentümlichen Sachverhalt, daß Gegenstände von mir erfaßt, zusammengeschaut, auf mein Ich bezogen werden, — dieser Sachverhalt kehrt innerhalb der Objektwelt wieder: es gibt Objekte, die mich, mein Selbst, in *analoger* Weise perspektivisch erfassen, wie ich sie erfasse. Dieses Phänomen nennt Litt: *Reziprozität der Perspektiven.* Es läßt sich am besten an den *Ausdruckerscheinungen* verdeutlichen: „Die strahlende, vergrämte, zornige Miene, die geballte Faust, die geöffneten Arme, das gesenkte Haupt, — sie alle legen mir ganz unmittelbar die seelische Verfassung desjenigen bloß, dessen Leib den Schauplatz der genannten Veränderungen bildet." Und was dabei zutage tritt, ist eben nicht bloß ein „objektives" Bewußtsein, ein anderes Ich, sondern ein Du, für das ich selbst Du bin: Reziprozität der Perspektiven ist das Wesen der Ich-Du-Beziehung, die keine bloße Subjekt-Objekt-Beziehung mehr ist.

Das Füreinandersein ist ein „Urphänomen". Es ist nicht Folge, Erzeugnis bestimmter Akte, sondern Voraussetzung dessen, was wir „Verständnis" nennen. Es hebt die Vereinzelung der Individuen von innen her, in der Seele jedes Einzelnen auf. Es ist die „Situation", „innerhalb deren es überhaupt nur Möglichkeit und Anreiz des Ausdrucks gibt". Das Füreinandersein ist an sich schon ein *soziales* Phänomen, wird aber *für mich* erst zu einem solchen, wenn es mir in Gestalt des Füreinanderseins anderer Menschen vor Augen tritt. Dadurch wird mir die Ich-Du-Beziehung, in der ich selber stehe, zum Gegenstand. Aber wiederum ist das nichts eigentlich Gegenständ-

liches im Sinne eines Vorfindlichen. Die „Feststellung“ reziproker Perspektiven zwischen anderen Menschen ist nichts einfach Feststellbares, sie muß vollzogen und selbst e r l e b t werden. Werde ich meinerseits in einer solchen „objektiven“ Beziehung zum Gegenstande gemacht, als Dritter aufgenommen, so erhalten wir dasjenige, was Litt als g e s c h l o s s e n e n K r e i s bezeichnet, — die Urform der G r u p p e als sozialer Lebenseinheit. In dieser Urform der Gruppe wird das Füreinandersein aus einer personalen Verbundenheit zweier Einzelner zu einem l e b e n d i g e n P r o z e ß; es kommt zu einem „Gesamterleben“. Und wenn wir dieses Gesamterleben des geschlossenen Kreises, das seine eigene Struktur hat, auf das Erleben des Ich zurückbeziehen, erhalten wir jene soziale „Verschränkung“, die Litt als sein d i a l e k t i s c h e s Modell des sozialen Lebens den a b s t r a k t e n Modellen einer Einheit aus „Wechselbeziehung“ (Individualismus) und einer vorgegebenen überpersönlichen Einheit (Universalismus) gegenüberstellt.

Und eben das ist der Sinn seiner Ausführungen: zu zeigen, daß das soziale Leben weder allein vom Einzelnen, noch allein vom Ganzen verstanden werden kann. Im gesellschaftlichen Kreise lebt „zwar der Einzelne im Ganzen, aber nicht minder das Ganze im Einzelnen“. Nur mit- und durcheinander ist beides: die personale wie die überpersonale „Wesensentwicklung“ möglich. Das Bild organischen Werdens als Veranschaulichung der sozialen Entwicklung versagt nach Litt vor dem Leben des „Ganzen im Einzelnen“, vor der Kultur. Denn es ist keine überflüssige Korrektur organologischer Sozial- und Kulturtheorien, festzustellen, daß das Auftreten und der Verlauf des „kollektiven Riesenvorgangs“ genau so von der aktiven Beteiligung der Individuen abhängt wie das Auftreten und der Verlauf elementarer Gruppierungen. Sondern Kultur ist wesentlich mehr und anderes als ein bloß makroskopisch zu erfassender Wandel des „objektiven“ Geistes: sie ist ein m i k r o s k o p i s c h e r, auf die individuelle Person zu beziehender geistiger Prozeß. Litts Perspektivismus steht da im Gegensatz zur O n t o l o g i e des Geistes, wie sie z. B. N i c o l a i H a r t m a n n (und zwar ebenfalls aus Hegel) erarbeitet[1]. Und wenn es dieser Ontologie noch möglich ist, das „mikroskopische“ Kulturbild als eine Art Innenaspekt der geistigen Wirklichkeit zurückzugewinnen, — nicht möglich ist es ihr, die Gegenständlichkeit des „objektiven“ Geistes überhaupt preiszugeben. Denn eben weil er uns als eine „Welt“ g e g e n ü b e r steht, heißt er ja „objektiver“ Geist.

Gerade dagegen wendet sich Litts Kulturphilosophie. Der Geist ist kein durch Abstraktion gewonnener „Teilaspekt“ der Wirklichkeit, er

[1] Vgl. weiter unten S. 416.

läßt sich in keiner Weise als „Objekt" mit der Natur in die Fläche der gleichen Gegenständlichkeit zurückschieben. Er ist vielmehr ein Etwas, das erst bei der Umkehr der auch in den Geisteswissenschaften geübten „natürlichen" Einstellung auf das Objekt zum Vorschein kommt. Und das ist der Punkt, an dem das Verhältnis Litts zu Diltheys Philosophie am deutlichsten wird. Dilthey erstrebt eine Kritik der historischen Vernunft; in ihren Dienst stellt er die geisteswissenschaftliche Begriffsbildung. Litt erstrebt keine Kritik, sondern eine Metaphysik des Geistes; dazu soll ihm die geisteswissenschaftliche Begriffsbildung verhelfen. Er muß also den Ansatz Diltheys zugleich anerkennen und verwerfen: er erkennt ihn an, insofern er mit Dilthey von der grundsätzlichen Überlegenheit der Geisteswissenschaften als Erlebniswissenschaften über die Naturwissenschaften als Gegenstandswissenschaften überzeugt ist; er lehnt ihn ab, insofern er eine „beschreibende Psychologie", wie Dilthey sie zu entwerfen suchte, als Fundament der Geisteswissenschaften ablehnt. Dem Verstehen seinen „logischen Ort" anzuweisen, ist nicht möglich für eine Disziplin, die bei der konkreten Individualität stehen bleibt und selbst „verstehend" verfährt. Das wäre eine petitio principii.

Gewiß kann auch Litt sagen, daß die Kultur der „festeste, dauerhafteste Teil des objektiven Geistes" ist, und er kann mit Dilthey eine Strukturtheorie verlangen, die „die inneren Zusammenhänge bewußten Tuns und unbewußten Werdens, deren Ineinander den Inhalt des geschichtlichen Lebens ausmacht", aufdecken soll. Aber er wendet sich wie gegen die psychologische Fundierung dieser Strukturtheorie so auch gegen den Historismus Diltheys: wir sollen den Geist in der „Zeitlosigkeit seiner Werke" suchen, damit wir, mit ihm ringend, „selbsteigenes Wesen gewinnen, statt daß wir den zeitgebundenen Formen seines Lebens nachspüren, um sie uns selbst aufzupressen". Und er vermißt an einer Wissenschaft vom Geiste, die der Metaphysik entsagen will, gerade dasjenige, was Dilthey so unterstreicht: ihre „Lebensperspektive".

Zum Verständnis dieser Gedankenverschränkung ist auf die Dialektik Litts noch genauer einzugehen. Oder vielmehr auf seinen Dialektizismus, der bei ihm viel bewußter ist als bei Bauch, — nicht als bloße Methode, sondern auch als Wissen darum. In Antinomien oder in existenzieller Dialektik bleibt Litt nicht stecken, und sein Vertrauen auf die „Macht des menschlichen Denkens" wirkt sehr beruhigend. „Eingefügt in ein kosmisches Ganzes, vor dessen Ausmaßen er zu einem Nichts zusammenschrumpft, ausgeliefert einem Spiel von

natürlichen und geschichtlichen Kräften, die nach seinem Wohl und Wehe nicht fragen, ist und bleibt der Mensch doch schließlich der ausgezeichnete Punkt im All, in dem das Dasein zum Wissen um sich selbst gelangt."

Aber auch das ist leichter behauptet als bewiesen. Indem sich Litt als beredter Advokat des Weltgeistes auf die Beweisführung wirft, entfaltet er eine Welt von Gegensätzen: was vom Zauberstabe der Dialektik berührt wird, wandelt seine Gestalt und seinen Sinn, und wird das Andere seiner selbst. Soll dennoch alles mit rechten Dingen zugehen, so muß dieser dialektische Zauber seinen zureichenden Grund haben. Und den hat er in einem Gegensatz, der sozusagen das Rückgrat dieser Dialektik bildet, — in dem Gegensatz von Erkennen und Leben.

Davon handeln eigentlich alle Bücher Litts. Wir geben hier nur die Fassung der „Einleitung in die Philosophie", die zugleich die abschließende Fassung des Systems selber ist. Denn dieses System ist ja nicht zufällig so gebaut, daß es in der Dialektik von Erkennen und Erleben seinen Angelpunkt besitzt. Sondern von vornherein strebt Litt danach, den Gegensatz von „strenger" und „intuitiver" Philosophie aufzuheben, und die beiden Grundtendenzen philosophischen Denkens, die sich zumeist nur feindlich gegenüberstehen, in ihrer Verbundenheit nachzuweisen.

Die philosophische Erkenntnis ist ein Fortschreiten des Geistes vom gedachten Gegenstande zum Subjekt als das (den Gegenstand) Denkende; ihre Methode ist dasjenige, was wir schon als „potenzierte Reflexion" kennen lernten. Als solche ist sie dem natürlichen Denken entgegengesetzt: dieses will „Gegebenes" analysieren; die Philosophie will das Denken des Gegebenen analysieren, — sie will zur Selbstbesinnung kommen. Inwiefern ist nun die philosophische Selbstbesinnung „dialektisch"?

Sie ist es in dem Maße, wie das Selbst, auf das sie sich „besinnt", dialektisch ist. „Reflektierendes Denken" ist seinem innersten Wesen nach dialektisches Denken. Und zwar ist es „die Identität des denkenden und konkreten Ich, in deren Selbstzergliederung sich dieser logische Charakter (des dialektischen Verfahrens) enthüllt." Daß wir das „denkende" Ich vom „konkreten" unterscheiden müssen, ergibt sich aus dem Wesen der Reflexion: für sie kann das Ich eben niemals darin aufgehen, gegenständliches oder konkretes Ich zu sein, weil sie jedes Objekt — also auch das Ich als Objekt — auflöst und auf ein reines Subjekt als Reflexionspunkt bezieht. Daß wir dieses allgemeine denkende Ich wieder mit dem konkreten verbinden müssen, ergibt sich aus dem nicht gut zu bestreitenden Sachverhalt, daß

die reine Reflexion von uns selber, den konkreten Ichen, vollzogen und durchgeführt wird. Es ist unser Erkenntnis w i l l e , der sich alles zum Objekt macht, — das reine Denken kann aber nichts „wollen"; nur das konkrete Ich kann wollen, weil es lebendig ist und ein „Interesse" hat. Auch das Erkenntnisinteresse ist ein L e b e n s i n t e r e s s e.

So sind wir angelangt bei dem Problem Erkennen und Leben, und wollen uns die Lösung ansehen. Litt geht dabei aus von einem Unterschied, den er als Unterschied von E r k e n n t n i s k o r r e l a t i o n und G e g e b e n h e i t s k o r r e l a t i o n bezeichnet: „Gegeben" ist dem reinen Ich eigentlich überhaupt nichts, denn „gegeben" soll ja etwas heißen, sofern es n o c h n i c h t vom Denken bewältigt ist, — es kann also als solches nicht Gegenstand, Objekt sein. Dagegen hat das konkrete Ich nur Gegebenes, keinen Gegenstand (Objekt), — hätte es den Gegenstand, so wäre es eben reines, nicht mehr konkretes Ich. Der Beziehung des gedachten Gehalts zum denkenden Subjekt entspricht also die Beziehung des Gegebenen zum konkreten Ich, und diese „Entsprechung" ist eine d i a l e k t i s c h e, weil sich die beiden Dimensionen ausschließen und doch zusammengehören. Der gedachte Gehalt (Litt nennt ihn das Objektivierte) hat am Gehalt des Gegebenen „sein ihm dialektisch verbundenes Anderes".

Das gilt nun nicht bloß vom einzelnen Gedachten und vom besonderen Gegebenen. Sondern es gilt vom „Ganzen". Und damit treffen wir auf den Nerv dieser Überlegungen. Das Gegebene hat als Einzeleindruck einen „Hintergrund"; es kann nicht atomistisch gefaßt werden, es ist einbezogen in einen L e b e n s e i n d r u c k, der gegenüber der bloßen Gegebenheit den Charakter der Totalität besitzt. Dieser „Lebenseindruck" ist der konkrete Impuls für alles konkrete Denken. Er selbst ist kein gedanklich Allgemeines, kann auch nicht in ein solches verwandelt werden. Es ist vielmehr gerade Aufgabe der Reflexion, sich von dem konkreten Lebens- und Welteindruck zu unterscheiden und abzulösen. Konkrete Weltschau und allgemeingültige Erkenntnis sind toto genere verschieden, — aber sie gehören trotzdem zusammen. So gehören auch Philosophie und Weltanschauung „zusammen": „Nur wo die Welt den Geist mit starken und nachhaltig empfundenen Eindrücken gefangen nimmt, erwacht die Leidenschaft des philosophischen Fragens."

Es wäre erstaunlich, wenn Litt nicht auch den Versuch unternähme, die seiner „Dialektik" widersprechende e x i s t e n z i e l l e Dialektik einzufangen. Daß die menschliche Existenz begrenzt und abhängig ist, — wer wollte es leugnen? Wenn er es aber positiv behauptet, — muß er dann nicht im „Besitz eines einwandfreien Wissens um diesen Tatbestand" sein? Und muß er dann nicht als Träger (Subjekt) dieses

Wissens frei von den Schranken sein, in die er sich als Objekt eingeschlossen denkt? So findet sich der Mensch — und damit schließt diese „harmonische" Dialektik, die auch ihrem Widerspiel einen Platz anzuweisen hat — in einer Doppelhaltung: er ist *weltumfangen* und *weltüberlegen*. Das Sein, das ihm „begegnet" und ihn „umfängt", kann er weit genug lockern, um sich denkend darüber zu erheben. Und dieser Erhebung geschieht kein Abbruch durch die tragische Situation des „Scheiterns" alles Sinnstrebens; denn auch sie haben wir durch ihre denkende Erfassung überwunden.

Wir sind am Ende. Oder vielmehr am Anfang, — bei der dialektischen Wechselbeziehung von Bildungs- (Kultur-) Forderung und Erkenntnis, Pädagogik und Philosophie. Diese Zirkelbewegung ist gewiß nicht zufällig. Denn ebensogut läßt sich sagen: Litts Dialektik hat kein eigentliches Ende, weil sie keinen wirklichen Anfang hat; sie kreist um sich selbst und kommt durch keine Verlegenheit, keinen „Lebenseindruck", keine Besinnung zum Stillstand. Sie wird mit allem fertig, weil sie mit nichts wirklich fertig zu werden braucht. Das wäre belanglos, wenn es ein intellektuelles Spiel, eine Selbstunterhaltung des Geistes wäre. Es ist aber etwas anderes: die methodische Auflösung aller Erkenntnisinhalte durch die Erkenntnistheorie, aller geschichtlichen Probleme durch die Geschichtsphilosophie. Erweist es sich, daß eine Gegenwart eben dabei ist, ihre Probleme in Angriff zu nehmen, so wird ihr diese Dialektik, die alle Lösungen präsent hat, den schlechtesten Dienst leisten. Anstatt aus geschichtlicher Not und Arbeit zu lernen, wird sie die Gegenwart belehren und ihr Geschichten erzählen, — Geschichten von „verstandener" Geschichte, die vergangen ist.

Solches unternahm auch Litt nach 1933. In mehreren kleinen Schriften, erbaulich genug, um Verbreitung zu finden (Philosophie und Zeitgeist 1933, Der deutsche Geist und das Christentum 1938, Die Selbsterkenntnis des Menschen 1938, Protestantisches Geschichtsbewußtsein 1939), belehrt er die Zeit darüber, daß ihre weltanschaulichen Ansätze verkehrt und mit „geisteswissenschaftlicher" Einsicht unvereinbar sind, daß insbesondere „die dem Christentum abgünstige Denkart" — die völkisch-politische nämlich — widerspruchsvoll ist. Es sei, heißt es z. B., „ein untragbarer Widerspruch, auf die Gesundheit der völkischen Substanz zu bauen, in die christliche Gesinnung nun einmal tief und unaustilgbar eingewachsen ist, und zugleich das Christentum wie eine schädliche Belastung abstreifen zu wollen". Das verkündet ein Denker, dem „Widersprüche" sonst keine Schwierigkeiten zu bereiten pflegten, und der, im Neuhumanismus aufgewachsen, plötzlich seine Liebe zum Protestantismus entdeckt.

Oder hat er zu guter Letzt noch erkannt, daß der Zwiespalt von Poli-

tik und Religion einer p o l i t i s c h e n Opposition, die sich anderer Mittel nicht bedienen kann, den besten, weil einzigen Vorwand zu liefern vermag? Wir brauchen darauf nicht einzugehen; es ist ja auch hinreichend, die destruktiven Tendenzen dieser Dialektik als solche benannt zu haben. Und so sind wir doch an einem Ende, das keinen Anfang mehr in sich birgt: die geisteswissenschaftliche „Dialektik" versagt vor der eigenen Gegenwart, weiß nichts mehr an ihr zu begreifen als ihr eigenes Unvermögen.

II. KAPITEL

PHÄNOMENALISTISCHE WIRKLICHKEITSTHEORIEN

Der Übergang von der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts zur Ontologie und Wirklichkeitslehre der Gegenwart ist von uns als Umkehr, Umwendung, Entgegensetzung beschrieben worden[1]. Gewiß verhält es sich so. Das die „Sachen selbst" erforschende, Seins- und Wirklichkeitsstrukturen in unmittelbarer „Schau" freilegende Philosophieren steht im Kontrast zu jenem älteren Philosophieren, das über die Gegenstände in der ihnen von den Einzelwissenschaften gegebenen, mithin schon als „Erkenntnisse" vorliegenden Gestalt reflektiert. Dennoch läßt sich dieser Übergang auch als Prozeß fassen, der beides in sich enthält: das Moment der Um- und Neubildung, und das der Entwicklung, Weiterbildung. Dieser Prozeß läßt sich in Teilphasen zerlegen: das Übergewicht der objektivistischen über die subjektivistische Erkenntnistheorie, die Dialektik in ihrer negativen, auflösenden, wie in ihrer positiven, das Philosophieren neu in Fluß bringenden Form, — das sind solche Teilphasen, deren sich gewiß noch weitere angeben ließen.

Hier kommt es nur auf diejenige Phase an, die der Gegenwartsphilosophie (im engeren Sinne) unmittelbar voraufgeht: auf die Wendung vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum *naiven Realismus*. Naiver und erkenntnistheoretischer Realismus sind zweierlei. Der erkenntnistheoretische Realismus hat in der Philosophie des 19. Jahrhunderts genug Spielarten[2]. Um ihn handelt es sich nicht. Für die Gegenwart ist er nicht charakteristisch; er steht nicht einmal in genetischer Beziehung zu dem hier gemeinten „naiven" Realismus. Die Wendung zu den „Sachen selbst" ist nicht bloß als Abwendung von der Reflexion „über" die Sachen, von jeder, also auch der realistischen Reflexionsphilosophie zu verstehen, sondern positiv als Hinwendung zur „Naivität". Naivität bedeutet dabei Merkmal eines durch vermeintlich künstliche, erkünstelte „erkenntnistheoretische" Bedenken und Geltungsforderungen unbehinderten Philosophierens.

Naiv im Sinne einer solchen bewußten Naivität, die freilich selbst

[1] Vgl. Einleitung S. 13 ff.

[2] Vgl. oben S. 169 f.

schon ein recht künstliches Gebilde ist, sind nicht bloß die Phänomenologie und Ontologie der Gegenwart, sondern auch ganz andersgeartete Philosophien: die impressionistische „Lebensphilosophie", die den unmittelbaren Erlebnisgehalt der Wirklichkeit, ohne viel Rücksicht auf ihren Formcharakter, auszudrücken und aufzufangen sucht; früher schon war es der Empiriokritizismus, der in seinen erkenntnistheoretischen Ansatz „ursprüngliche Annahmen" als „empiriokritische Axiome" aufzunehmen und „statt an Bücher unmittelbar an die Sachen" anzuknüpfen suchte (R. Avenarius); schließlich die ebenso unmetaphysische wie dem Kritizismus feindliche Logistik, die, Mathematik und Logik verbindend, erkenntnistheoretische Probleme zumeist gar nicht anerkennt und sich in Anwendung auf die exakten Wissenschaften selbst höchst naiv als „exakte" Philosophie bzw. Naturphilosophie gebärdet.

Von diesen „naiven" Theorien, die sich auch wohl auf ein Wunschbild von „Natur", einen „natürlichen Weltbegriff", ein „natürliches Weltbild" beziehen („alles was die gesunde Natur tut ist göttlich", hieß es ja in Friedrich Schillers Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung), ist hier im Ganzen nicht zu handeln. Es kommt uns auf dasjenige an, was man die Vorstufe solcher Naivität nennen kann. Wenn wir fragen, wie diese Vorstufe aussehen müßte, so ist zweierlei zum voraus klar: dialektisch wird sie nicht sein, denn die Dialektik ist der Gegenpol alles naiven Denkens und auch aller logischen Axiomatik, die ihre Voraussetzungen naiv und problemlos einführt; sie wird dagegen noch „erkenntnistheoretisch" belastet sein: denn die Naivität als Ziel ist auf dieser Stufe noch mit einem Kranz von Bedenken umgeben, und zur Methode wird man einen naiven Realismus gewiß nicht erheben.

Was demgegenüber auf dieser Stufe positiv und neu zur Geltung kommt, wird ebenfalls ein Doppeltes sein: inmitten eines gar nicht „realistischen" Denkens tritt der Wirklichkeitsbegriff mit neuem Akzent und in einer schon naiven Wendung hervor, und der Abstand der projektierten Wirklichkeitslehren von jedwedem „erkenntnistheoretischen" Realismus wird in einer besonderen Problematik spürbar, die als solche nur hier auftreten und auch nur von hier aus beschrieben werden kann. Diese besondere Problematik deutet der Titel an, unter dem wir die folgende Gruppe von Denkern zusammenfassen: phänomenalistische Wirklichkeitstheorien.

Historisch und wesensmäßig ist der Phänomenalismus, wie immer man ihn bestimmt, allerdings so sehr das Widerspiel jedes erkenntnistheoretischen Realismus, daß der Begriff einer „phänomenalistischen Wirklichkeitstheorie" entweder ein Pleonasmus wäre — insofern na-

türlich jeder Phänomenalismus eine Wirklichkeitstheorie zu sein beansprucht — oder ein hölzernes Eisen. Ist eine Wirklichkeitstheorie phänomenalistisch, so unterscheidet sie sich eben darin vom erkenntnistheoretischen Realismus, daß ihr die Wirklichkeit Erscheinung, die Welt der „Dinge an sich" aber, zu der der Realismus vorzudringen behauptet, gar keine „Wirklichkeit" ist, sondern höchstens eine zur Konstruktion der allein „wirklichen" Erscheinungswirklichkeit dienende Voraussetzung: daß „hinter" dieser Erscheinungswirklichkeit noch Dinge an sich zu suchen seien, bedeutet keinesfalls, daß sie die „eigentliche" Wirklichkeit bildeten.

Hat es also für den Phänomenalismus keinen Sinn, sich um eine von der Erscheinungswirklichkeit abgespaltene Wirklichkeit „an sich" zu bemühen, so ist das doch gerade der Sinn und die eigentümliche Problematik der Wirklichkeitstheorien, mit denen wir es hier zu tun haben. Gewiß, für den reinen Phänomenalismus kann es sich dabei nur um Scheinprobleme handeln. Ein Scheinproblem insbesondere ist ihm der Dualismus, der sich ergibt, wenn für die phänomenale und die angeblich transzendente Wirklichkeit verschiedene Methoden benötigt (Methodendualismus), oder verschiedene Gegenstandsregionen angesetzt werden (regionaler Dualismus).

Aber das alles würde ja noch zur Fragestellung eines erkenntnistheoretischen oder kritischen Realismus gehören, der — in phänomenalistischer Sicht — eben mit diesen Scheinproblemen steht oder fällt. Wie sollte im Rahmen phänomenalistischer Voraussetzungen derartiges wiederauftreten und die Gestalt eben jener „phänomenalistischen Wirklichkeitstheorien" annehmen, mit denen wir uns beschäftigen wollen? Man muß sich schon entschließen, den unvollziehbar erscheinenden, tatsächlich aber entscheidenden und in seiner Art sogar dialektischen Gedanken (dessen Dialektik auf dieser Vorstufe zur Naivität freilich nicht mehr zum Bewußtsein kommt) in Kauf zu nehmen: daß sich die Transzendenz als „Gegebenheit" der Phänomenalität sozusagen einlagert, daß also die Wirklichkeit, obgleich sie ganz und gar Erscheinung ist, dennoch als Erscheinung in sich ein Moment der Transzendenz enthält.

Wir werden in H. Maiers Lehre vom „transzendent Gegebenen" ein Beispiel für diesen sehr merkwürdigen „kritischen" oder „transzendentalen" Phänomenalismus kennenlernen. Überhaupt ist dieser, noch in der erkenntnistheoretischen Bewegung wurzelnde Denker der beste Beleg für den Übergang von jenem älteren Denken zur „ontologischen" Philosophie der Gegenwart. Das gleiche Motiv tritt aber auch, obzwar weniger ausgeprägt, bei anderen Systematikern auf, die wir in diesen Zusammenhang einreihen: bei H. Driesch, H. Ding-

ler und E. Jaensch. Dingler ist dabei, als Schüler von Ernst Mach, der sozusagen legitime Fortsetzer des phänomenalistischen Positivismus; Driesch andererseits, der sich früher und selbständiger den Weg zu einer eigenen „Wirklichkeitslehre" gebahnt hat, zeigt aufs beste die Wendung vom Phänomenalismus zur „Phänomenologie" der Gegenwart. Beiden gemeinsam ist die Radikalisierung des phänomenalistischen Ausgangspunktes zum methodischen Solipsismus.

Davon freilich ist die „Wirklichkeitsphilosophie" von E. Jaensch weit entfernt. Aber doch nicht so weit, um dem „kritischen Realismus", als dessen Weiterbildung sie sich gibt, eingefügt zu werden. Jaenschs Ausgangspunkt ist ein psychologischer, genauer: anthropologischer. Es ist die „Welt" der Jugendlichen, die „Wahrnehmungswelt" in ihrer primordialen Struktur. Was in ihr, in der ersten „Weltapperzeption", an (erkenntnistheoretischen) Grundsätzen und Voraussetzungen enthalten ist, unterliegt einer Veränderung: durch den „Druck des Realen" wird der „ideologische" (subjektive) Überschuß beseitigt. Unschwer zu sehen, daß dieser „Druck des Realen" bei Jaensch eine ähnliche Rolle spielt wie das „transzendent Gegebene" bei Maier. Bloß daß hier noch durch eine massive Identitätsthese (Identität von Welt- und Bewußtseinsstrukturen) die erkenntnistheoretische Arbeit erleichtert und eine Art Metaphysik, ein „idealistischer Realismus", vorbereitet wird.

Was aber unabhängig von diesen systematischen Gemeinsamkeiten die besondere Hervorhebung und Kennzeichnung der genannten Philosophen rechtfertigt und uns drängt, gerade sie als Hüter der Schwelle am Eingang der Gegenwartsphilosophie zu postieren, ist ein mehr äußerliches Moment: ihre Beziehung zur Naturwissenschaft. Heinrich Maier allerdings steht seinem Bildungsgange nach der Naturwissenschaft ferner, und sein gewiß nicht geringer Beitrag zur Naturphilosophie der Gegenwart ist recht versteckt: er besteht in einer subtilen Analyse der Kategorien der „physischen Wirklichkeit", die den größten Teil des zweiten Bandes seines Hauptwerkes „Philosophie der Wirklichkeit" bildet. Driesch, Dingler und Jaensch gehen dagegen von der Naturwissenschaft selbst aus: Driesch von der Biologie, Dingler von der Physik und Mathematik, Jaensch von der Psychophysik. Ihre Systeme darstellen heißt also, die philosophischen Strömungen in der modernen Naturwissenschaft darstellen.

Das ist eine um so wichtigere Aufgabe, als sich gerade die exakten Wissenschaften über einen mangelnden Kontakt der Gegenwartsphilosophie mit ihrer Problematik zu beklagen haben. Im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts war das anders, und auch in der Philosophie anderer Länder ist der Abstand zwischen Naturwissenschaft und Philosophie kein so großer wie heut bei uns. Der Grund dafür ist

weniger eine mangelhafte Kenntnis der Naturwissenschaften als die Überzeugung, daß die eigentlich philosophische Fragestellung erst dort beginnt, wo die naturwissenschaftliche aufhört, daß also eine „Naturphilosophie" ein in sich sinnloses Unternehmen ist. Diese Überzeugung wurde besonders genährt durch Diltheys „geisteswissenschaftliche" Begründung der Philosophie[1] und ist auf diesem Wege der Existenzphilosophie sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen. Sie findet sich aber auch bei Denkern, die den Verstehensbegriff naturwissenschaftlich zu verwerten suchen, wie z. B. bei Th. L. Haering, dessen großes Werk „Philosophie der Naturwissenschaft" (1925, dazu die kleinere Arbeit „Über Individualität in Natur und Geisteswelt", 1920) in der These gipfelt, daß die naturwissenschaftliche Begriffsbildung notwendig „resignierend" sei, wobei das „Resignationsideal" des naturwissenschaftlichen Erkennens dahin umschrieben wird, daß die anorganisch-materielle Wirklichkeit als das „Produkt gesetzmäßiger, rein quantitativ-räumlicher Umsetzungen (Bewegungen) letzter, unveränderlicher Baubestandteile der Materie" zu verstehen sei. („Verstehen", sagt Haering, können wir nur das, „was in der Art geworden ist, wie wir Menschen selbst etwas werden lassen können, nämlich durch wirkliche bloße Veränderung".)

Wie die von Diltheys Neuidealismus befruchtete (idealistische) Existenzphilosophie, so ist auch die impressionistische Lebensmetaphysik Klages' und seiner Geistesverwandten naturwissenschaftsfeindlich. Ebenfalls aus Prinzip. Nicht anders verhält es sich auch mit der Phänomenologie und phänomenologischen Ontologie: die auf manchen Gebieten fruchtbare phänomenologische Methode hat sich in naturphilosophischer Hinsicht als steril erwiesen; es gibt kaum etwas Dürftigeres als etwa die „realontologischen" Untersuchungen von H. Conrad-Martius (1924) mit ihren an die schwächsten Versuche ehemaliger romantischer Naturphilosophie erinnernden „Wesensanalysen".

Es bleibt die Logistik mit ihrer „exakten" Naturphilosophie. Und es bleibt eine katholisierende, an den älteren kritischen Realismus anknüpfende, aristotelische Vorstellungen von der Biologie auf die Physik, bzw. auf die „Metaphysik der Physik" übertragende, also im Ganzen teleologische und spiritualistische Richtung, wie sie besonders erfolgreich und in Fortsetzung der Arbeiten von Erich Becher durch Aloys Wenzl vertreten wird (Das Leib-Seele-Problem 1933, Wissenschaft und Weltanschauung 1936, Metaphysik der Physik von heute 1935, Metaphysik der Biologie von heute 1938, Philosophie als Weg 1939). Es heißt der Bedeutung der Arbeiten Bechers und Wenzls nicht zu nahe treten, wenn sie als für die Gegenwarts-

[1] Vgl. S. 131.

philosophie wenig charakteristisch bezeichnet werden: geben sie sich doch zuletzt (bei Wenzl) als Beitrag zur philosophia perennis, wie es zu allen Zeiten solche Beiträge gegeben hat, — ohne daß damit diese Versöhnung von Wissen und Glauben und Vereinigung der Wege von „unten" und „oben" gerechtfertigter oder gar der besonderen Situation heutiger Naturphilosophie angemessener erschiene.

Ähnliches gilt, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen, von den Versuchen der Logistiker, die exakten Wissenschaften nicht etwa philosophisch zu fundieren, sondern sie in einer einheitlichen, der Mathematik konformen Begriffssprache auszudrücken und auf den Nenner einer allgemeinen Relationstheorie zu bringen. Zwar ist die Logistik neueren Datums, aber die zu ihrem Auf- und Ausbau führenden Bestrebungen sind alt und eigentlich geschichtslos. Auf keinen Fall läßt sich sagen, daß der Ansatz der Logistik eine besondere Beziehung — nämlich eine besondere geschichtliche Beziehung — zur Problematik heutiger Naturwissenschaft hat; so sehr auch die Schriften ihrer Vertreter derartiges vorzutäuschen suchen. Es kommt hinzu, daß man diesen logistischen Ansatz, den Logikkalkül, von den philosophischen Voraussetzungen logistischer Naturphilosophie der Gegenwart zu unterscheiden hat: schon die sehr verschiedenen Ergebnisse, zu denen Forscher wie Carnap, Dubislav, Scholz, Burkamp bei ihren Bemühungen um eine „philosophische" Verwendung der Logistik gelangen, zeigen die Notwendigkeit dieser Trennung.

Eine Darstellung der Logistik selbst liegt nicht im Bereich unserer Arbeit. Um aber die dadurch entstehende Lücke nicht zu fühlbar werden zu lassen, haben wir eine Zusammenfassung der Lehren von Rudolf Carnap diesem Kapitel sozusagen als Anhang beigegeben. Die hier bestehende Beziehung zum (positivistischen) Phänomenalismus ist ja unverkennbar, und „Wirklichkeitsanalyse" will das ebenfalls sein, was Carnap mit logistischen Mitteln erstrebt. Uns ausführlicher mit der logistisch verfahrenden Naturphilosophie, insbesondere mit den Gedanken des ehemaligen „Wiener Kreises" zu beschäftigen, hielten wir weder für sehr zeitgemäß noch für sachlich erforderlich.

Überhaupt kommt es ja in erster Linie auf die Impulse an, die für die Philosophie eine gewisse Bedeutung haben und die zugleich der eigentümlichen Problemsituation heutiger Physik entsprechen. Worin diese Situation besteht, wurde in der Einleitung schon ausgeführt: daß die Grundlagen der bisherigen Physik, der sog. „klassischen" Physik — die aber erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, mit der Aufstellung des Energiegesetzes ihren Abschluß erhielt — zweifelhaft geworden sind, daß dadurch auch der für die Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts charakteristische Zusammenhang von

mathematischer Physik und Erkenntnistheorie aufgelöst, oder mindestens in Frage gestellt worden ist, daß der Ausbau der Mikrophysik nicht bloß zu einer Fülle neuer Einsichten (über Atomstruktur, Energiequantelung, Identität von Licht- und elektromagnetischen Strahlen usw.) führte, sondern auch zum Ersatz der kausalgesetzlichen Betrachtung durch eine statistische, zur Preisgabe des klassischen Determinismus und zu vielen Formulierungen, die sich zwar mathematisch beweisen und auch praktisch verwenden, aber nicht mehr mit der Anschauung vereinigen lassen.

Alles das ist problematisch, insofern es eine Unsicherheit in den letzten theoretischen Voraussetzungen bedeutet, der man durch Verzicht auf letztgültige „Erklärung" und Hinwendung zu einer bloßen (mathematischen und insofern „exakten") Beschreibung beizukommen sucht. Für die Logistik, für den Positivismus überhaupt ist das kein Mangel. Wohl aber für die Wissenschaft. Und es entspricht durchaus dieser Sachlage, wenn Dingler in seinem Buche über den „Zusammenbruch der Wissenschaft" (1926) diesen Positivismus selbst, als einzelwissenschaftlichen wie als philosophischen, für die „Grundlagenkrisis" verantwortlich macht. Wobei es uns fernliegt, seine eigenen systematischen Aufstellungen, auf die wir näher eingehen werden, als die richtige „Lösung" anzusprechen. Nur das ist wichtig, daß hier — wie auch bei Driesch — sehr deutlich und vernehmbar von der Wissenschaft bzw. von Philosophen, die wirklich als Vertreter der Einzelwissenschaft gelten, die Forderung nach dem „Primat der Philosophie" erhoben wird. Wie weit sich im übrigen diese Forderung schon durchgesetzt hat, bezeugt das Schrifttum anläßlich einer von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1936 gestellten Preisaufgabe über die „inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung" (E. May, Am Abgrund des Relativismus 1941, Joh. Thyssen, Der philosophische Relativismus 1941, E. Wentscher, Relative oder absolute Wahrheit 1941), insbesondere die Tatsache, daß es ein Driesch und Dingler nahestehender Physiker, E. May war, der 1939 den Preis erhielt. Schon vorher (1934) hatte die Sächsische Akademie der Wissenschaften eine Preisaufgabe gestellt: „Welche Konsequenzen haben die Quantentheorie und die Feldtheorie der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis?" Und auch hier gehörte (neben G. Hermann und Th. Vogel) Eduard May zu den Preisträgern.

Es läge nahe, diese um den Vorrang der Philosophie über die Einzelwissenschaften kämpfenden Bestrebungen jenen anderen anzureihen, die wir bei der Darstellung der Philosophie des vorigen Jahrhunderts als „wissenschaftssynthetische" bezeichneten: den Versuchen,

auf einzelwissenschaftlicher Basis durch Synthese ihrer Ergebnisse zur Philosophie vorzudringen, und das selbständig zu leisten, was die Philosophie im Zeitalter der Einzelwissenschaften (zuletzt) nicht mehr zu leisten vermochte. Aber so verhält es sich doch nicht. Weder Drieschs Neovitalismus noch Dinglers axiomatischer Voluntarismus sind als Verlängerung vorgefundener biologischer und physikalischer Begriffsansätze gemeint. Im Gegenteil. Sie sind aus einer radikalen *Kritik* dieser Begriffsansätze entstanden. Sie haben auch keineswegs den positivistischen Glauben an den „Ersatz" der Philosophie durch die Wissenschaft zur Voraussetzung, sondern gehen einerseits zurück auf den Bestand der philosophischen Tradition — das bedingt eine gewisse Annäherung an die Neoscholastik und macht ihren „reaktionären" Einschlag aus — und sind andererseits von der Überzeugung bestimmt, man könne und müsse ab ovo beginnen, von neuem und *naiv* „anfangen". Gerade hier zeigt sich der Abstand von der wissenschaftssynthetischen Philosophie am deutlichsten. Man hat den Mut und ein durch nichts zu erschütterndes Selbstvertrauen, am konkreten einzelwissenschaftlichen Problem philosophische Arbeit zu leisten, ohne sich dabei erst noch als „Fachphilosoph" zu legitimieren. Und ersichtlich ist die Wendung zur Naivität bei diesen Forschern wichtiger als ihre doch nicht sehr in die Tiefe gehende Rückbeziehung auf die philosophische Tradition, die zudem durch ihren Phänomenalismus recht behindert wird. —

Ein Wort bliebe noch hinzuzufügen über das Verhältnis der neuen „Wirklichkeitslehren" zum Realismus. Nicht zum Realismus „erkenntnistheoretischer" Prägung. Sondern zu jenem Realismus, den wir im Zusammenhang mit der Philosophie Nietzsches als den eigentlich philosophischen Realismus, d. h. als das eigentliche Gegenstück zum Idealismus (der sich ja auch nicht mit dem bloß erkenntnistheoretischen, formalen Idealismus deckt) bestimmten[1]. Am Maßstabe dieses politisch-existenziellen Realismus gemessen, haben wir es hier selbstverständlich mit allem anderen als mit „Wirklichkeitslehren" zu tun. Vielmehr, wir haben es, wie gerade dieser Vergleich deutlich macht, mit nichts anderem als mit *phänomenalistischen* Lehren zu tun. Auch bei Heinrich Maier, der allein der „seelisch-geistigen Wirklichkeit" kategorial beizukommen und sie begrifflich zureichend zu analysieren vermag. (Jaenschs „Kategorienlehre" ist nur ein Programm.)

[1] Vgl. S. 168 u. s.

Hans Driesch

Viele Fäden führen zu Driesch. Und doch ist seine Philosophie dem Gegenwartsdenken unverbundener als es den Anschein hat. Denn die Naturphilosophie — Drieschs eigentliche Leistung — ist erst nach und nach mit weiteren Stockwerken versehen, mit Aus- und Anbauten, die nicht ganz zu ihr passen, manchen Eigensinn verraten und jedenfalls den Abstand des Autors von seiner Grundkonzeption bezeugen. Er hält dabei zäh an dieser Grundkonzeption, dem Vitalismus, fest; aber die Begründung wird dürftiger, schematischer, formelhafter, obgleich die durch Driesch ausgelöste Vitalismuskontroverse in Biologie und Philosophie eine Reihe neuer Gesichtspunkte beigebracht hat. Das alles interessiert ihn nicht mehr. Ihn interessieren Probleme, die ihm fachlich fern liegen. Und vor allem interessieren ihn Dinge, die der Wissenschaft verschlossen sind und auch der Philosophie nichts Wesentliches zu sagen haben: okkulte, parapsychologische „Erkenntnisse", Fragen des Spiritismus, der Telepathie, mediale Phänomene.

Alles das gehört zum Bilde Drieschs. Wenigstens zum Bilde des alten Driesch, der seine fruchtbare Periode überdauert hatte und mehr und mehr zu einer populären Schriftstellerei übergegangen war.

Er nannte sich selbst einen „rationalen Positivisten", der sein Schiff zwischen dem „falschen" Positivismus und der Phänomenologie (nebst „Geistphilosophie") — als Scylla und Charybdis — hindurchsteuert. Er sprach auch von „Aufklärungswissen". Und seine Philosophie hat, trotz ihrer fatalen Neigung zum Unaufgeklärten, manche Merkmale der Aufklärungsphilosophie: sie ist intellektualistisch, ungeschichtlich, „frei" von allen „vorgefaßten Meinungen"; sie gründet die Ethik auf Logik, eliminiert den Willen, betrachtet den Staat als Notbehelf und Sündenfall und möchte die Raubtiere abschaffen. („Phantastisch mag der Gedanke klingen, die Raubtiere — selbstredend ohne Grausamkeit gegen sie selbst — ‚abschaffen' zu wollen. Aber Wissenschaft kennt nur Hoffnung.") Trotz der Entschiedenheit, mit der solche und ähnliche Sätze vorgebracht werden, hat diese Philosophie etwas Lavierendes, Konziliantes, die Extreme Vermeidendes. Driesch hat recht viel geschrieben, aber alles in kleinen Absätzen. Das erleichtert Kontrolle und Revision. Sein Denken hat geradezu punktuellen Charakter: alles wird in Stückchen zerlegt, in Teilen gedacht; die Teile bekommen ihr Vorzeichen — „Endgültigkeitszeichen" oder Fragezeichen — und

dann wird weiter gedacht, geordnet, vermutet, „induziert". Die „Urbedeutungen" werden stückweis „geschaut"; die Wirklichkeit enthält „metaphysische Wissenspunkte". Diese Philosophie mit flachem Atem überrascht bei einem Denker, der als Vertreter „ganzheitlicher" Auffassung galt, der den Ganzheitsbegriff in der Biologie wieder zur Geltung brachte, der auch in der Philosophie nicht etwa von Gedankenfragmenten, sondern laut und oft von seinem „System" sprach.

Hans Driesch ist 1867 in Kreuznach als Sohn eines Hamburger Kaufmanns geboren, studierte in Freiburg, München, Jena Zoologie und promovierte 1889 bei Haeckel mit einer Arbeit über Hydroidpolypen. Von 1891 bis 1900 war er Assistent an der Zoologischen Station Neapel. 1895 wird ihm nach Veröffentlichung mehrerer Schriften, insbesondere der Analytischen Theorie der organischen Entwicklung (1894) klar, was er bisher „eigentlich gemeint" hatte: eine mechanistische Interpretation von Naturerscheinungen, die sich mechanistisch nicht erklären lassen. „Wie ein Blitz" habe ihn damals „die Überzeugung von der Notwendigkeit des Vitalismus" getroffen. Aber schon 1893 hatte er sich in einer Arbeit über die „Biologie als selbständige Grundwissenschaft" mit dem Autonomieproblem beschäftigt: Physiologie, so hatte er hier gelehrt, sei nicht Mechanismus, wenigstens nicht als erstes. Sie sei „Mechanismus auf Basis von Struktur". Man kann in diesem Strukturbegriff die Keimzelle des späteren Vitalismus erblicken.

Obwohl er erst 1905 den „Beschluß" faßt, „Philosoph zu werden", sind ihm schon damals die erkenntnistheoretischen Probleme und Grenzfragen seiner Wissenschaft vertraut. Er vertritt zunächst einen transzendentalen Idealismus, zu dem ihm O. Liebmann verholfen hatte, ein „biotheoretisches System", das sich auf Kant stützt, um diese Stütze freilich bald preiszugeben. Kants Teleologiebegriff erscheint ihm anfechtbar; die „neue Kausalität", das vitalistische Agens, das Kant in die Naturwissenschaft einzuführen verbiete, weil sie nur „von uns selbst" entlehnt sei, wird der eigentliche Gegenstand seines Nachdenkens.

Noch hatte er sich — bekannt durch seine Experimente, die er mit Herbst zusammen ausführte, und auf die wir sogleich eingehen werden — um ein akademisches Lehramt nicht bemüht. Da wurde er in Aberdeen von 1907 bis 1908 zum Gifford Lecturer gewählt. Die dort gehaltenen Vorlesungen veröffentlicht er 1908 englisch, 1909 — in eigener „Übersetzung" — deutsch (Philosophie des Organischen, zwei Bände, in späterer Auflage 1921 einbändig). Seine kurze Lehrtätigkeit gefiel ihm, „und so hatten denn einige Kollegen in Heidelberg es

nicht schwer, mich zur Habilitation für ‚Naturphilosophie' zu überreden. Von allen üblichen Formalitäten wurde dabei abgesehen. So war ich denn also (1909) Privatdozent, zunächst in der naturwissenschaftlich-mathematischen Fakultät, wurde 1911 Extraordinarius und trat Anfang 1912 in die philosophische Fakultät über".

Die Vorlesungen des Dreißigjährigen über die „Wissenschaft und Philosophie des Organismus" (so der englische Titel) sind das Wichtigste, was Driesch geschrieben hat; man muß sie in der ersten Auflage lesen, um einen vollen Eindruck von der Ursprünglichkeit und Frische seiner „Naturphilosophie" zu bekommen. Von da an verfällt er jedoch der reinen Philosophie; daß es ein „Verfallen" ist, haben wir schon angedeutet. 1912 erscheint seine Logik, die „Ordnungslehre", fünf Jahre darauf die „Wirklichkeitslehre" als „metaphysischer Versuch". 1920 wird er neben Scheler Professor an der Universität Köln (in Heidelberg hatte er neben H. Maier gelehrt); im nächsten Jahre erhält er ein Ordinariat an der Universität Leipzig. Hier lehrt er bis zu seiner Emeritierung. 1941 ist er im Alter von 74 Jahren gestorben.

Der Gegensatz von Vitalismus und Mechanismus ist so alt wie die Biologie, vielleicht noch älter. Nicht darin besteht Drieschs Bedeutung, daß er sich als Naturwissenschaftler zum Vitalismus „bekennt". Sondern darin, daß von ihm auf einzelwissenschaftlichem Gebiet eine philosophische Fragestellung exakt erarbeitet, und daß doch nichts Fremdes in diese Wissenschaft hineingetragen wird: die Naturphilosophie wächst sozusagen organisch aus der Biologie heraus, und es war ein Glück, daß sich Driesch damals noch nicht im Besitze eines philosophischen „Systems" wußte. Worin besteht nun sein Vitalismus, Neovitalismus? Dabei ist auszugehen von den berühmten Versuchen an Seeigeleiern, die er in Triest und Neapel in den neunziger Jahren (1891 und später, zuletzt hat er 1909 experimentiert) angestellt hat.

Driesch findet, daß die Furchungszellen der Gastrula eines Seeigeleies (künstlich voneinander getrennt) nicht zu Teilorganismen, sondern zu neuen, kleineren g a n z e n Organismen auswachsen; er findet, daß man einer Blastula (das ist das nächsthöhere Entwicklungsstadium des Eies) beliebig viele Zellen an beliebiger Stelle entnehmen kann, und daß doch der Rest ein g a n z e r Organismus ist. Er findet noch vieles andere, was der älteren, um die Jahrhundertwende herrschenden „Präformationstheorie" (W e i s m a n n) widerspricht: es ist eben nicht so, daß die einzelnen Eizellen bereits eindeutig zu bestimmten Teilfunktionen differenziert wären, — sie haben überschüssige „Potenz". Driesch drückt das so aus: prospektive „Bedeutung" und prospektive „Potenz" der Keimzellen sind nicht identisch. Das heißt: es kann sich

viel mehr aus einem embryonalen Teil morphogenetisch entwickeln, als normalerweise wirklich aus ihm wird. Es gibt in der Natur Systeme, von denen jedes Teilchen, obwohl es Teilfunktionen ausübt, doch die Fähigkeit hat, das Ganze zu erzeugen bzw. wiederzuerzeugen. Solche Systeme nennt Driesch harmonisch-äquipotentielle Systeme. Er fragt nun, ob und wie wir uns das an solchen Systemen Geschehende „mit Hilfe einer auf die Konstellation einzelner physikalischer und chemischer Faktoren und Ereignisse gegründeten Kausalität erklären" können. Offenbar müßte dazu eine besondere Maschine, eine „Entwicklungsmaschine", gehören. Die Experimente zeigen aber, daß sich die „Maschinentheorie" des Lebendigen nicht durchführen läßt. „Denn eine Maschine, welche nach den drei Hauptrichtungen des Raumes typisch verschieden ausgebildet ist, kann nicht dieselbe bleiben, wenn man ihr Teile nimmt, oder wenn man ihre Teile verlagert." Das ist der erste Beweis für die „Autonomie des Lebendigen". Der zweite ergibt sich aus den Tatsachen der Vererbung: es ist absurd, sich eine „Maschine" zu denken, die immer wieder geteilt werden und dabei doch ganz bleiben kann. Der dritte Beweis, den Driesch zu führen sucht, bezieht sich auf die Entsprechung von Reiz und Reaktion bei „Handlungen" belebter Wesen; es läßt sich keine Maschine ersinnen, die individualisierte Antwortreaktionen hervorbringen könnte.

Diese Beweise, denen Driesch noch andere hinzufügt, und die er bis ins kleinste durchdenkt, sind natürlich indirekt; sie zeigen nur, daß das Leben nicht mechanistisch erklärt werden kann. Die positive Begründung des Vitalismus ist erst geführt, wenn es gelungen ist, das „nicht-physico-chemische Agens", auf das die rätselhaften Eigenschaften der befruchteten Eizelle und des lebendigen Plasmas hinzuweisen scheinen, wirklich zu erfassen und begrifflich zu bestimmen. Driesch übernimmt hier ohne inneren Zusammenhang mit der aristotelischen Tradition den Ausdruck Entelechie. Er übernimmt ihn in seiner teleologischen, „zielmäßigen" (nicht: „zweckmäßigen") Bedeutung: Entelechie spielt „die Rolle eines Benutzers und Lenkers räumlicher Kausalität", ist „Werdebestimmer", hat die Fähigkeit zu „temporärer Suspension anorganischen Geschehens", kann nicht durch Energie gemessen werden, behält ihre „spezifisch intensive Mannigfaltigkeit" auch bei der Zerteilung usf.

Wichtiger als die Aufzählung solcher „Eigenschaften" der Entelechie ist aber die an diesem Punkte einsetzende Wendung Drieschs zur Erkenntnistheorie. Die Entelechie, zunächst ein bloß begriffliches Postulat, führt zur Aufstellung einer „neuen Relationskategorie". Ohnedies nichts Anschaulich-Wahrnehmbares, bezeichnet En-

telechie vielmehr das philosophische Grundproblem der Biologie: das der *Ordnungsleistung* im Lebendigen. Um diese Leistung zu erkennen, verfügen wir über gewisse Grundbedeutungen, „Urmittel" des Denkens, die Driesch vor der Ausbildung seiner eigenen „Ordnungslehre" noch in Anlehnung an den kritischen Idealismus erarbeitet. Und da ist vor allem der Zusammenhang von *Entelechie und Individualität* wesentlich: während „Materie", „Stoff" auf Gleichförmigkeit gehen, geht „Entelechie" auf Individualisation; es muß also unter den Kategorien der Relation eine solche geben, auf die wir die Entelechie als wirklichen oder vermeintlichen Naturfaktor zu beziehen haben. Driesch nennt diese Relationskategorie einfach *Kategorie Individualität*, und will sie für dasjenige einsetzen, was Kant als „Gemeinschaft" oder „Wechselwirkung" behandelt. Denn „Wechselwirkung", wie sie bei Kant auftritt, ist ja gar keine Kategorie, sondern nur ein anderer Name für (anorganische) Kausalität. Es muß aber neben der mechanischen „Einzelheits"-Kausalität noch eine „ganzmachende", eine *Ganzheitskausalität* geben. Allerdings ist die Ganzheitsfrage als solche, wie Driesch sich ausdrückt, „neutral" gegenüber dem Vitalismusproblem; „ganz" sind nicht bloß Organismen, sondern auch von Menschen hergestellte „zweckmäßige" Gegenstände und noch vieles andere. Aber Ganzheits-*Kausalität* ist eine Kategorie des Lebendigen. Und wenn wir nach der *Definition* der Entelechie fragen, können wir sagen: *Entelechie ist als realer Naturfaktor Träger* von Ganzheitskausalität; sie ist es im analogen Sinne, wie Energie Träger von Einzelheitskausalität, d. i. Einzelnes mit Einzelnem („summenhaft") verknüpfender Kausalität ist. Über die Zweiheit dieser beiden Kausalitätsarten kommen wir nicht hinweg. Wir können die eine nicht auf die andere zurückführen. Wir können aber auch nicht versuchen, den Kausalitätsbegriff überhaupt preiszugeben. Ebenso abwegig wie diese Bestrebungen in der modernen Physik sind nach Driesch jene anderen und damit zusammenhängenden einer „metageometrischen" Umdeutung des Raum/Zeitbegriffes. Mit Schärfe wendet er sich gegen die Relativitätstheorie (Relativitätstheorie und Philosophie 1924, 1930 als: Relativitätstheorie und Weltanschauung): die *eine* Zeit und der *euklidische* Raum sind ein „noli me tangere", eine „absolute Norm" für unser Denken.

Dieser Konservatismus ist durchaus bezeichnend für Drieschs theoretische Philosophie. Galt Driesch den Anhängern Haeckels und Ostwalds — den „Monisten" — als Prototyp eines finsteren Dualismus, so ist das richtig, aber unwesentlich für das Gebiet, auf dem der naturalistische Monismus kompetent zu sein behauptet. Die „Naturlogik" —

so nennt Driesch dieses Gebiet — „schließt ab mit dem Bekenntnis des Dualismus, d. h. mit dem Bekenntnis, daß überall im Empirisch-Raumwirklichen zwar Ganzheitszüge vorhanden sind, ... daß aber alles Ganzheitliche, auch wo es da ist, durchsetzt ist vom Zufall, wo das Wort ‚Zufall' das Unganzheitliche, das Summenhafte, bedeuten soll". In der Naturlogik hat also Dualismus nur die Bedeutung, weder die Kontingenz noch den Unterschied von anorganischer und organischer Kausalität beseitigen zu können. Wesentlich wird der Dualismus für Driesch erst in der Descartesschen Form, d. h. in der radikalen Trennung von Seele und Natur, „Seelenlogik" und Naturlogik. Doch setzt das schon das System voraus, dem wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

Es besteht aus zwei, eigentlich drei Teilen: Ordnungslehre, Wirklichkeitslehre und einer, der Ordnungslehre zugehörenden „Lehre vom Ausgang". Die Ordnungslehre will eine Art philosophischer „Grundwissenschaft" sein, und Driesch weiß sich, wie in anderer Hinsicht Volkelt, so in dieser Rehmke verbunden. Wie Rehmkes Grundwissenschaft, so ist auch Drieschs Ordnungslehre eine zur Gegenstandstheorie ausgebaute „Selbstbesinnungslehre", — eine aus dem „dreieinigen Ursachverhalt" des Bewußtseins: ich habe bewußt geordnetes Etwas (bzw.: ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt Etwas) erwachsene Lehre von den Denkgegenständen, und insofern „Logik", auch wohl Erkenntnistheorie, wenngleich Driesch (wie Rehmke) die Erkenntnistheorie (auf dieser Stufe) verwirft und scharf zwischen „Ordnen" und „Erkennen" unterscheidet.

Grundwissenschaft ist die Ordnungslehre, weil sie Unbezweifelbares behandelt, — „Erfassungen", die allen „Erkenntnissen" zugrunde liegen. Unbezweifelbar ist, daß ich etwas bewußt habe, und daß das Geordnetes ist, eine „Welt", die meine und meine „einzige" ist, ohne daß ich darum sagen könnte, es „gäbe" nur diese meine Welt. Insofern spricht Driesch von methodischem „Solipsismus", womit gemeint ist, daß vor jeder Behauptung über Ansichseiendes das „mir" Gegebene, von „mir" Gehabte einer Untersuchung zu unterziehen und als Ordnungsbestand zu sichten ist: „‚Meine Welt', kurz gesagt, steht zur Untersuchung. Und ‚ich' bin im Rahmen dieser Untersuchung — nun eben, ‚ich', so wie ich mich selbst weiß. Ich bin weder eines noch vieles, weder allgemeines noch besonderes, weder persönlich noch überpersönlich, sondern eben — ich." Gewinnen läßt sich daraus natürlich nur etwas, wenn der „Ursachverhalt" mehr als eine unmittelbare Gewißheit, besser: mehr als eine solche Gewißheit enthält; würde ich immer nur „Ich" haben, und ich immer „Ich" sein und bleiben, so

wäre mit diesem Solipsismus nicht viel anzufangen. Aber Ordnungslehre ist möglich, weil ich im Haben von Etwas Ordnung des gehabten Etwas „schaue": ich habe im Erleben ein Urwissen um die Bedeutung „Ordnung". So „habe" ich z. B. auch dann, wenn ich vor mich hinträume, irgend ein „Dieses", das ein „Solches" ist; mindestens diese beiden Ordnungszeichen trägt jeder unmittelbare Gegenstand.

Diese der phänomenologischen „Wesensschau" verwandte „Ordnungsschau" Drieschs ist ein sehr merkwürdiges „sprunghaftes" Erfassen mehr oder minder unvermittelt nebeneinander stehender Inhalte. Ich schaue viele „Ordnungszeichen": dieses, nicht dieses, solches, bezogen, verschieden, Zahl, neben, die Grade, die Parallele, grün, sauer, cis, Lust usw., — einen Haufen „Ordnung bedingender unzerlegbarer Bedeutungen", dem zunächst selbst jede „Ordnung" zu fehlen scheint. Es wäre, meint Driesch, sehr schön, wenn es anders wäre. Ich wünsche, das Etwas, welches ich „jetzt" habe, „so zu schauen, daß es trotz seiner vielleicht bestehenden Mannigfaltigkeit *ein Ganzes* ist, und zwar in jeder Beziehung". Aber das ist nur ein frommer Wunsch: das „ordnungsmonistische Ideal" ist *unerfüllbar*, — „weil das Etwas nun einmal das Etwas ist, welches es ist". Wir müssen an Stelle der einen gewünschten „ganzen" Ordnung viele einzelne Ordnungszeichen setzen, wenn wir überhaupt Ordnung haben wollen. Anders geht es nicht.

Wie aber verhält sich denn nun die Ordnungsschau zur *Wirklichkeit*? „Schaue" ich unter anderem auch Gehabtes als „wirklich" oder ist das als „wirklich" Geschaute noch besonders auf seinen Wirklichkeitsgehalt zu befragen?

Schon in der ersten Auflage der „Philosophie des Organischen", als Driesch von einer „Ordnungslehre" im späteren Sinne noch nichts weiß, sondern seinen Standpunkt als Phänomenalismus, kritischen nichtmetaphysischen Idealismus kennzeichnet, untersucht er die Grenzen des subjektiven Idealismus und die Möglichkeit, sie in Richtung einer Metaphysik des Wirklichen zu überschreiten: alles Gegebene ist „mein" Gegebenes, daran ist nicht zu zweifeln; aber wenn ich dabei bleiben will, ist mir das Verständnis von drei „Phänomengebieten" *prinzipiell verschlossen*. Moralische Gefühle bloßen Phänomenen gegenüber sind absurd. Das ist das Erste. Zweitens kommt der strenge (solipsistische) Phänomenalismus über das im „Augenblick" von mir „Gehabte" nicht hinaus; er würde „uns immer nur gestatten, das als wirklich anzusehen, was sich dem Bewußtsein in einem Augenblick darbietet". Wenn ich aber „Ich" sage (bzw. wie Driesch später differenziert: Selbst), so meine ich ein Ich als Grundlage des *Gedächtnisses*, ein den Augenblick überdauerndes unbewußtes Subjekt. Drittens weiß ich zwar nichts über den Grund des Gegebenen,

aber doch soviel, daß ich es nicht gemacht habe; die Gegebenheiten blieben ohne die Annahme eines wirklichen „*Es*“ (Natur) zufällig und unverstehbar.

Das sind die „*drei Fenster ins Absolute*“, die drei Sachverhalte, die über den Solipsismus hinausweisen: *Moralität*, *Seele*, *Natur*. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß die Ordnungslehre nicht etwa mit diesen Sachverhalten *gar nichts* anzufangen wüßte, sondern daß sie in ihr *unerledigt* bleiben müssen. Sie weiß sehr viel damit anzufangen. Sie kann eine Lehre von der Naturwirklichkeit, von der Seelenwirklichkeit, eine Psychophysik, eine Lehre von der Gemeinschaft aufstellen. Die Ordnungslehre kann und muß auf ihre Weise „Lehre von der Wirklichkeit“ sein. Aber was ist das für eine Weise? „Empirische Wirklichkeit“ ist nach Driesch die Setzung eines *mittelbaren* Gegenstandes, d. h. eines solchen, der „durch“ unmittelbare, erlebte oder „gehabte“ Gegenstände gemeint ist; und dieser Gegenstand wird gesetzt, *als ob* er ein selbständiges Dasein hätte. Empirische Wirklichkeit ist also ein selbst fiktiver Rahmen für mittelbare, der unmittelbaren Schau entzogene, in ihr nur „mitgemeinte“ Gegenstände. Sieht, so können wir fragen, Wirklichkeit „wirklich“ so aus?

Auch Driesch fragt so. Auch die Ordnungslehre fragt so, und kann so fragen, weil ja die Bedeutung „wirklich“ *geschaut* wird. „Jeder Mensch redet in irgendeiner Form vom Wirklichen als von etwas, das nicht nur ‚für mich‘, sondern ‚an sich‘ ist, d. h. *ist* unabhängig von seinem (‚anschaulichen‘ oder bloß gedanklichen) Erfaßtwerden durch ‚Mich‘ als das habende *Ur-Ich*.“ Das aber ist das eigentliche Problem, daß hier etwas als von meiner Schau unabhängig „geschaut“ wird: „daß es ein *Sein* geben soll, welches *nicht* jenes ‚Für mich sein‘ ist“, von dem in der Ordnungslehre einzig und allein geredet wird. Die Ordnungslehre gelangt bis an diesen Punkt; weiter kann sie mit ihrer Methode nicht kommen, obwohl nichts sicherer ist, als daß „mehr“ an Weltordnung, Weltverständnis erreicht würde, wenn die „gleichsam“ an sich bestehende empirische Wirklichkeit *wirklich* an sich bestände. Aber beweisen läßt sich da nichts. Die metaphysische Grundannahme, daß das als „wirklich“ Geschaute das An-sich-Sein dieses Wirklichen einschließt, bleibt eine Hypothese von nicht einmal empirischer Allgemeingültigkeit (denn sie kann bestritten werden, und wird, wie wir verraten wollen, auch von Driesch bestritten, wenn er erklärt, daß alle Metaphysik letzten Endes „doch selbst nur als ichgehabte bestehen kann“). Und zwar eine Hypothese, die sozusagen auf drei hypothetischen Füßen steht: *Daß* das Wirkliche „sei“, bleibt Annahme; *wie* es sei, kann nur durch Annahme gefunden werden; und

daß das Wirkliche vernünftig, rational, „setzbar“ sei, ist erst recht eine Annahme.

Die Ordnungslehre hebt sich also „aus Ordnungsgründen auf“. Sie „setzt etwas, was nicht mehr ihr angehört; sie schafft mittelbare Gegenstände, die nicht nur so sind, als ob sie selbständig ‚wären‘ “. Sie geht über in Wirklichkeitslehre. Deren Gegenstände sind nicht mehr phänomenal, sondern „absolut“, — die Wirklichkeitslehre ist Metaphysik. Und zwar induktive, die „Gründe“ zu den „Folgen“ (den Phänomenen) suchende, hypothetische Metaphysik in nochmals doppelter Stufung: als Wirklichkeitslehre „niederer“ und „höherer“ Stufe, als Wissenschaft vom „Wirklichen überhaupt“ und von der „Ergänzung“ des Wirklichen. Bei dieser „Ergänzung“, also auf der höheren Stufe, wird die Geltung metaphysischer Aussagen abermals eingeschränkt: ist die Wirklichkeitslehre zuerst noch ein „Gefüge von Vermutungen“, so ist sie zuletzt nur eine Analyse von Möglichkeiten, von gleichberechtigten möglichen, aber inhaltlich ganz verschiedenen und widersprechenden „Antworten“ auf die letzten Fragen, insbesondere auf die Frage nach dem Wesen Gottes, des „Urwirklichen“.

Es ist hier nicht möglich und auch nicht erforderlich, weiter in diese Metaphysik der Vorbehalte einzudringen. Der Systemabschluß — wenn man von einem solchen reden will — liegt auf der alten Linie, daß ich, der Bewußthabende, „Wissender“ bin, indem diese Wirklichkeit selbst in mir zum Bewußtsein gelangt, daß das Wirkliche verschiedene „Zuständlichkeiten“ haben könnte, von denen unsere Welt des „Ich habe etwas“ nur eine Phase ist, daß es „zeitloses Werden“ und einen „Übergang“ aus der phänomenalen Zeitlichkeit in Zeitlosigkeit geben könnte, womit dann schließlich außer der besonderen theologischen Problematik auch der ganze Rattenschwanz okkulter Probleme in die „Wissenschaft“ Eingang findet. In eine „Wissenschaft“, die sich, wie es scheint, auf vorsichtigere Weise gar nicht behandeln läßt, deren Ende aber zeigt, wie trügerisch dieser Schein ist.

Hugo Dingler

Dinglers Philosophie wurde bekannt, als die durch Spenglers „Untergang des Abendlandes“ hervorgerufene Aufregung schon nachzulassen begann. 1926 erschien „Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie“, zwar das umfangreichste, aber nicht das bedeutendste Werk Dinglers, und gewiß kein Werk, das in Ten-

denz und Inhalt Spengler nahesteht. Allerdings, von einem „Zusammenbruch", Untergang, war die Rede, und auch Dingler konnte wie Spengler fordern, diesen Zusammenbruch „mit Bewußtsein zu erleben". Doch ist für ihn nicht die Wissenschaft selbst zusammengebrochen, sondern eine falsche, unechte, entwurzelte, von der Philosophie abgelöste Wissenschaft. Dingler beschreibt wie Spengler einen geschichtlichen Prozeß, — das Heraufkommen und den Untergang der autonomen Wissenschaft, des einzelwissenschaftlichen Positivismus. Der Anspruch der Wissenschaften, „aus ihren eigenen, einzelwissenschaftlichen Methoden heraus alle Probleme ihrer Fundamente und alle Probleme der menschlichen Erkenntnis überhaupt, also auch alle philosophischen Probleme lösen oder mindestens irgendwie erledigen zu können", dieser Anspruch ist „auf der ganzen Linie im Zusammenbruch befindlich".

Aber er beschreibt diesen Prozeß nicht als unkorrigierbaren, unwiderruflichen, als das „Schicksal" unserer Wissenschaft. Er kritisiert als Systematiker und Philosoph eine letztliche unsystematische und unphilosophische Forschung. Was ist geschehen? Das System der rationalen Wissenschaft, zu dem die Griechen in der Geometrie den Grund legten, und das um die Mitte des vorigen Jahrhunderts mit der Aufstellung des Energiesatzes durch Robert Mayer allererst seinen Abschluß erhielt, ist preisgegeben. Es kam zuletzt zu einem „fast völligen Verlassen der Systemidee und dem Versuch ihres Ersatzes durch unzulängliche Surrogate (nämlich mathematische Zeichensysteme)". Diesen System-Surrogaten fehlte „jeder exakte Bezug zum Realen", und darum konnte der Positivismus die Wirklichkeit nicht mehr gedanklich bewältigen.

Aber es brauchte nicht dahin zu kommen. Und vor allem: die moderne Physik mit ihren „Zahlenwolken" und ihrem „empirischen Matrizenapriorismus" ist nicht das letzte Wort unserer heutigen Naturerkenntnis. Sie ist ganz einfach eine Verirrung. Und Dinglers Philosophie stellt sich die Aufgabe, aus dem „Chaos der Meinungen" zur „Wohlordnung der empirischen Begriffe" zurückzufinden, indem sie die „philosophischen Lücken und Fehler" der modernen physikalischen Erkenntnis nachweist. So ergibt sich bei Dingler wie bei Driesch das Bild eines mit der heutigen Wissenschaft unzufriedenen, auf die Tradition zurückgehenden, konservativen, ja reaktionären Denkens. Doch ist dieser Eindruck nicht ganz zutreffend. In Wahrheit will Dingler selbständig erarbeiten, was der Tradition nicht gelungen ist, ihr nur als Aufgabe vorschwebte. Es ist eine „neue Wissenschaft", eine „gänzlich neue Grundauffassung", die er erstrebt, — die Wissenschaft der „reinen Synthese".

Hugo Dingler ist 1881 in München geboren und hat sich hier auch 1912 mit einer Arbeit „Über wohlgeordnete Mengen und zerstreute Mengen im allgemeinen" habilitiert. Er studierte in Göttingen, wo er (1901/02) durch die „Forschungen Felix Kleins über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung und die Hilbertsche axiomatische Forschung, welche mit einem, seit Jugend auf vorhandenen, und durch frühzeitige Lektüre Ernst Machs gesteigerten Interesse für das Eigentliche und Grundlegende in jeder Wissenschaft zusammenwirkten", entscheidende Anregungen erfuhr. Er begann also als Mathematiker mit einer starken Neigung zur Logistik, aber einer nicht minder starken, ihr entgegenwirkenden Neigung zur philosophischen Prinzipienforschung. Seine erste Schrift behandelte „Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften" (1907); noch vor seiner Habilitation aber ließ er ihr „Grundlagen der angewandten Geometrie" folgen (1911), in denen die Tendenz seiner späteren Forschungen zuerst zum Durchbruch kommt. Damals war er Assistent an der Technischen Hochschule in München.

Es ist hier noch besonders auf Dinglers, in den späteren Jahren auch persönlich gefärbtes Verhältnis zu Ernst Mach hinzuweisen. Ist doch Machs Phänomenalismus, wie schon angedeutet[1], auch für die logistische Naturphilosophie, die zu jener entwurzelten, an-archischen (nicht auf die archai, die ersten Gründe zurückgreifenden) Wissenschaft gehören würde, die er im „Zusammenbruch" kritisiert, eine historische Voraussetzung. Die „reine Synthese", so heißt es 1928, sei „von der einen Seite her stark beeinflußt gewesen von der Machschen ‚Beschreibungsphilosophie', die in wohltuender Weise den Anteil der menschlichen Tätigkeit an der Forschung und Formulierung der Naturgesetze in den Vordergrund gestellt hatte, und selbst wieder nicht unbeträchtlich vom Kantianismus beeinflußt war". Daneben ist es das sog. Ökonomieprinzip, das Dingler von Mach übernimmt. Nicht dagegen übernimmt er den Machschen Empirismus, den er vielmehr, wie jede empiristische Denkweise, aufs schärfste ablehnt. — 1924 hat Dingler dem 1916 verstorbenen Philosophen ein Denkmal gesetzt in seiner Schrift „Die Grundgedanken der Machschen Philosophie", in der er zuerst Auszüge aus Machs unveröffentlichten Tagebüchern gibt. Zu einer einheitlichen Gesamtinterpretation kommt er hier freilich nicht; der Empirismus Machs wird vom „materialistischen Wald-, Wiesen- und Feldempirismus" abgesetzt, aber als „faute-de-mieux-Einstellung" beschrieben; sehr energisch wendet sich Dingler gegen die Weiterbildung der Machschen „Philosophie" zum Relativismus.

1920 wurde Dingler Extraordinarius in München, 1932 wurde er

[1] Vgl. S. 256.

als Ordinarius an die Technische Hochschule Darmstadt berufen. In diese Zeit fallen die wichtigsten seiner systematischen Schriften: nach dem „Zusammenbruch" vor allem das Werk „Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte" (1928), die Metaphysik (1929), die Schrift über das System (1930), die Philosophie der Logik und Arithmetik (1931), die Geschichte der Naturphilosophie (1932). Der Philosophie der Arithmetik ließ er 1933 „Grundlagen der Geometrie" folgen, die mit einem umfangreichen Werke über die „Methode der Physik" (1938) den „Kanon der neuen Lehre" bilden sollen. Dazwischen liegt eine kürzere Zusammenfassung seiner Philosophie unter methodologischem Gesichtspunkt („Methodik der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre" 1936) und, als Systemabschluß, eine „absolute Ethik": „Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles" (1935). Unter diesen zahlreichen Schriften ist am wichtigsten das Buch über das Experiment. Wie Driesch, so ist auch Dingler der Versuch, auf fremden Gebieten Fuß zu fassen, nicht recht geglückt. Das gilt insbesondere von seiner Ethik, die als „oberstes Ziel" die „Dauererhaltung der Menschheit" bestimmt.

Blicken wir zuerst auf Dinglers Theorie des Experiments. Zur Anwendung der experimentellen Methode in den Naturwissenschaften steht die eigentliche Methodologie des Experiments in einem befremdlichen Mißverhältnis. Das Experiment, die „fast höchste Gottheit, die unsere Zeit noch anerkennt", hat in der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts gewiß viele Lobsprüche erhalten, im wesentlichen aber kam man — auch im Neukantianismus — über die naive Auffassung: es sei eine „Antwort" der „Natur" auf eine ihr vorgelegte „Frage", nicht hinaus. Warum „antwortet" die Natur auf „bestimmte experimentelle Fragen gerade so und nicht anders"? Was ist das überhaupt für ein geheimnisvolles Wesen — die „Natur" —, das Antwort gibt und Fragen versteht?

Offenbar gehört das Experiment zum Komplex dessen, was wir Erfahrung nennen. Experimentierend „macht" man Erfahrungen, d. h. das Experiment enthält „stets mehr oder weniger starke Elemente, die aktiver Natur sind": es setzt Zielhandlungen voraus bzw. besteht in solchen. Zum Zielhandeln bedarf es bestimmter Mittel. Bei physikalischen Experimenten sind diese Mittel unsere Apparate oder Instrumente, die zumeist recht kompliziert zusammengesetzt sind und vermittels anderer Apparate hergestellt werden. Achten wir darauf, daß jeder komplizierte Apparat einen anderen, weniger komplizierten, benötigt, so können wir auf dieser Leiter so weit herabsteigen, bis wir zu den *einfachsten Werkzeugen* gelangen. Diese sind nach

naiver Auffassung und auch nach Auffassung des empirischen „Matrizenapriorismus“ (worunter Dingler die Annahme versteht, daß „der Verstand vor aller Erfahrung bzw. vor jeder Benutzung experimenteller wissenschaftlicher Resultate in der Lage ist, Gedankenschematismen, G e d a n k e n m a t r i z e n , in beliebiger Zahl und verschiedenster Art herzustellen“) irgendwoher genommen: aus Natur, Erfahrung, oder aus uns selbst.

Aber ist das nicht sehr fraglich, ob wir unsere Elementarwerkzeuge irgendwoher „nehmen“? Ist das Problem des Experiments ein bloßes Anwendungsproblem? Muß man nicht noch weiter zurückgreifen? Ein Experiment gilt als beweiskräftig, wenn es sich wiederholen läßt. Dazu gehört offenbar, daß sich die Bausteine des Apparates nicht selber verändern, d. h. daß wir in der Lage sind, „Konstanzen zu gewinnen“, die „Vorgänge des Seinsflusses mit möglichster Eindeutigkeit zu bestimmen“. Und hier ist der Punkt, an dem eine Theorie des Experiments einzusetzen hat.

Sie setzt ein bei den Grundlagen der Geometrie, den „elementaren Formgestalten“: der als Ebene bestimmten Fläche und der als Schnittlinie zweier Ebenen bestimmten Geraden. Diese sind von uns geschaffene Gestalten, d. h. keine in der Realität oder in unserem Geiste vorgefundene, sondern definierte Gebilde, — Gebilde, die eigentlich nichts weiter darstellen als „Forderungen“ oder „Verfahren“, „eine vorher in der Realität nur der Möglichkeit nach vorhandene Form in dieser zu bestimmen“. Noch einmal: es handelt sich darum, das Experiment zu sichern, seine Wiederholbarkeit zu begründen. Und das geht nur so, daß wir auf die letzten Formgestalten zurückgreifen, die ein in sich Bestimmtes, „von mir allein aus immer wieder Bestimmbares“ darstellen. Es geht also nur durch Konstruieren von Modellen, die in sich „eindeutig“, „eindeutig wiederherstellbar“ sind.

Von hier aus entwickelt Dingler den Begriff des starren, deformationsfreien Körpers und den der „elementaren Wirkungsgestalten“: Abstoßung und Anziehung. Er gelangt dann weiter zum Begriff der Masse (Fernmasse und Nahmasse), also zur Rekonstruktion der atomistischen Mechanik Newtons auf streng euklidischer Grundlage. Gesetzlichkeiten aus nichtmechanischen Gebieten, z. B. der Elektrizitätslehre oder Optik, erhalten für uns erst einen „Sinn“, wenn wir sie relativ zu den Elementargestalten bestimmen. Und erst wenn wir erkennen, daß bei allen physikalischen Experimenten die einfachsten Apparate (z. B. Waage, Pendel, optische Bank) sozusagen euklidisch-newtonisch geeicht sind, weil wir sie nach den Modellen unserer selbst entworfenen Elementargestalten hergestellt haben, wissen wir, worin das exakte Experiment besteht: darin, den „zu untersuchenden Vor-

gang nach Möglichkeit durch unsere Elementargestalten zu ‚fassen', in bestimmte, meßbare, konstante und eindeutig wiederherstellbare Form zu bringen".

Wie verhält es sich dann mit der nichteuklidischen Geometrie? Dinglers Kritik geht von zwei Punkten aus. Erstens ist es unmöglich und „völlig hoffnungslos, mit den genauesten Messungen an irgendwelchen der von uns definierten Ebenen und Geraden und daraus aufgebauten Figuren, falls nur der Meßapparat aus unserem starren Körper aufgebaut ist, jemals die geringste Abweichung von der euklidischen Geometrie" zu finden. Zweitens ist es unmöglich, von der nichteuklidischen Geometrie einen über das bloße Rechnen hinausgehenden praktisch-experimentellen Gebrauch zu machen. Die nichteuklidische Geometrie ist Theorie, nicht Praxis, aus dem Denken über die Dinge, nicht aus dem Hantieren mit den Dingen entstanden. „Einzig und allein dort, wo die geometrischen Gebilde nicht persönlich auftreten" (d. h. in Übereinstimmung mit ihren Definitionen in der Realität hergestellt werden), „sondern in einen Vorgang zu konstruktiven Zwecken geistig hineingelegt werden, hat der Geometer Gelegenheit, eine andere Geometrie zu verwenden." Dingler lehnt also die metageometrischen Spekulationen nicht ab, aber er entwertet die theoretische Physik: sie sage als bloße Theorie im Grunde garnichts über Reales aus. Und er warnt davor, über dem Rechnen das Denken zu vernachlässigen: wer das Denken auf das Rechnen gründet, verhält sich „passiv" zum Realen, kommt mehr und mehr aus dem Zusammenhang mit der experimentellen Praxis und baut sich aus Zahlenwolken „arithmetische Phantasieschlösser" auf.

Wenn von logistischer Seite eingewendet wird: da jede nichteuklidische Geometrie infinitesimal in die euklidische übergehe, könne auch in einer „nicht euklidischen Welt" zur Herstellung der Apparate getrost die euklidische Geometrie vorausgesetzt werden, so ist der Nerv des Dinglerschen „Beweises" nicht getroffen: der deformationsfreie Körper ist euklidisch d e f i n i e r t, er ist nicht, oder soll jedenfalls für Dingler nicht nichteuklidisch definierbar sein; er schließt die Möglichkeit aus, die für den realen Bestand einer nichteuklidischen Welt supponiert wird. „Die euklidische Geometrie ist ... etwas Besonderes, Alleinstehendes, aus allen übrigen sog. ‚Geometrien' Herausgehobenes, denn sie ist der logische Ausdruck für unseren Wunsch nach ‚Eindeutigkeit' ... nach eindeutigen, wiederherstellbaren Elementargestalten."

Ersichtlich enthält diese Lehre vom Experiment eine Reihe philosophischer Voraussetzungen. Sie tritt bei Dingler auch (und zwar

nicht erst im „Zusammenbruch“, sondern schon früher: in den „Grundlagen der Naturphilosophie“ 1913, oder den „Grundlagen der Physik“ 1919) im Rahmen einer philosophischen Systematik auf, die zwar allerlei Abwandlungen erfährt (als Ontologie, Metaphysik, „manuelle Methodik“), dabei aber immer schärfer fixiert wird. Die rationale Physik ist nur ein Teil des rationalen Systems, ein anderer Teil ist die Mathematik, die Logik, vornehmlich aber die noch fundamentalere Lehre vom Systemeinsatz, — dasjenige, was Driesch die Lehre vom Ausgang nannte. Denn da die „Gedankengemeinschaft“, die wir als System bezeichnen, und die nach Dingler lediglich aus „Realisationssätzen“ besteht, ihre Geltung nur sich selbst, keinem systemfremden Faktor verdanken soll, so ist offenbar das „Geltungsfundament“, der Grund, auf dem das Ganze errichtet wird, am wichtigsten.

Weil dieser Grund bei Dingler als „freier Wille“ — in einem noch näher zu bestimmenden Sinne — auftritt, spricht er selbst von Voluntarismus. Auch wohl von Dezernismus, Pragmatismus, Apriorismus. Er hätte auch mit Driesch von „Ordnungslehre“ sprechen können. Denn was ist das „Systematische“ in unseren Gedanken anders als ihre Ordnung? Geordnet ist „ein System von Aussagen, welche untereinander abhängig sind, wenn jede von ihnen nur solche ‚voraussetzt‘, die ihr bei der Anordnung auch wirklich vorausgehen“. Eine solche systematische Ordnung bedeutet Eindeutigkeit, Sicherheit, „Permanenz“ der Begriffsbildung. Und wie Driesch vom „ordnungsmonistischen“ Ideal, so spricht Dingler vom Ideal, der „Idealform“ des Systems: das System wäre ideal, wenn es in sich geschlossen, in seiner Geltung „absolut und vollkommen gesichert“, alle „systemartigen Einzelwissenschaften“ umspannend, zur Bewältigung und Beherrschung der Wirklichkeit geeignet ist.

Wovon sollen wir ausgehen, um ein solches System zu entwerfen? Vom Gegebenen, von Erfahrungen, von der Wirklichkeit? Alles dies hat seinen Sinn allererst im System selber, — es muß schon ein „System“ da sein, um mit diesen Begriffsinhalten einen eindeutigen Sinn zu verbinden. Also bleibt als Ausgangspunkt nur unsere Entschließung, Entscheidung, unser „*Wille*“, *systematisch oder eindeutig zu denken*. Das ist ein wählender freier Wille. Denn der „Eindeutigkeitsstandpunkt“ ist uns nicht aufgezwungen. Im „Leben“, auf dem „Tagesstandpunkt“, „Vorallgemeinstandpunkt“ ist unser Denken theoriefrei, voreindeutig, problemlos. Erst durch den Willen zur Eindeutigkeit entstehen „Probleme“. Ohne unseren Entschluß zum System gibt es weder Feststellungen über Raum und Zeit, noch einen Unterschied zwischen „inneren“ und „äußeren“ Erlebnissen, Wahrnehmungen, Bewußtseinstatsachen. Es gibt kein Problem der Subjekt-

Objektivität, des Fremdseelischen. Wir sind einfach „dem Leben hingegeben", alles ist plastisch, real, unmittelbar, — der „Lebensstandpunkt" ist, wie Dingler im Anklang an Klages sagt, „ein Zustand gänzlicher Entscheidungsenthaltung".

Allerdings wird dieser Zustand purer Intuition, der für Dingler alles andere als fiktiv sein, vielmehr in seiner Fülle und Lebendigkeit die Last der Realität tragen soll, schon durchbrochen durch unser praktisches Verhalten und seine „pragmatische" Situation. Aber diese „Entscheidungen" des täglichen Lebens sind etwas anderes als die Entscheidungen der Wissenschaft. Die Wissenschaft will „Entscheidungen von absolut gesicherter, absolut dauernder und noch dazu systematischer Art". Die praktische Eindeutigkeit ist eine vorläufige. Sie kann jederzeit suspendiert werden, und wird es auch.

Aber ist der „Wille" zum System denn wirklich ein „Letztes", — ist er nicht vielmehr ein Gegenstand innerer Wahrnehmung, eine psychologische Konstruktion, ein empirischer Sachverhalt? Wir müssen den Willen als Betrachtungsobjekt unterscheiden vom „gegenwärtigen, aktiven" Willen, den „toten" vom „lebendigen" Willen. „Mein lebendiger Wille ist ein Ding, hinter das ich in meinem Denken niemals zurückzugehen vermag. Denn indem ich versuche, hinter ihn zurückzugehen, steht dieser lebendige Wille schon wieder hinter diesem Versuch. Und selbst wenn ich ihn zu negieren versuchen wollte, kann ich dies nur, indem ich ihn selbst schon wieder anwende." Er ist nicht mehr und nicht weniger als unser aktuelles Bewußtsein: es ist unmöglich, bewußt zu sein, ohne zu wollen. So mündet Dinglers Überlegung in Descartes' Fundamentalbetrachtung und zeigt Ähnlichkeit mit Drieschs Lehre vom „Ursachverhalt".

Der Wille ist der Fels, an dem aller Skeptizismus scheitert. In ihm koinzidieren Sein und Gelten. Er ist „das einzige Ding, zu dessen Erfassung es keiner anderen Mittel bedarf als eben seiner selbst". Er ist es, der am Ende „jeder bis zum Letzten durchgeführten Geltungsreihe steht und stehen muß". Er ist im System der Erkenntnis das „Absolute". Aber er ist darum nicht schon der Weltwille Schopenhauers, sondern „nur derjenige Wille, dessen ich wirklich im unmittelbaren Erleben sicher bin, nämlich mein reiner Wille". Dinglers Voluntarismus unterscheidet sich also vom metaphysischen durch den solipsistischen Ansatz; wie Driesch von einer „Schau" (die sich freilich nach ihm nicht auf so etwas wie „freien Willen" erstrecken kann), so spricht Dingler von einer „einfachen phänomenologischen Konstatierung einer Willenssphäre".

Wie an dieser Stelle, so gerät die „Philosophie der reinen Synthese" auch an mancher anderen in Schwierigkeiten. Uns interessiert daran

nur eine: die Grundschwierigkeit, die sich für diese, wie es scheint, durch und durch idealistische Philosophie beim *Realitätsproblem* ergibt. Verhält es sich so, „daß *alle* allgemeinen Formen in mir, meinem Entschluß, meiner Wahl, meinem Willen liegen (mit Ausnahme eben dieses Willens selbst)“, — inwiefern kann bei der „Realisation“ des Systems noch von *Erkenntnis* die Rede sein? Dingler vertritt gewiß einen extrem aktivistischen Erkenntnisbegriff. Aber genügt es, einen solchen Erkenntnisbegriff zu vertreten, — bedeutet er nicht eine Verfälschung des Erkenntnisproblems? Dabei ist Dingler garnicht in dem prinzipiellen Sinne Phänomenalist wie etwa Driesch. Sein Phänomenalismus ist von vornherein naiv realistisch gefärbt. Seine „manuelle Methodik“ will die Dinge durchaus nicht als bloße Erscheinungen fassen, sondern als „vollreal“. Den vollrealen Dingen „prägen wir selbst (manuell) diejenigen Eigenschaften auf, die unsere Definition fordern“.

Doch was ist damit gewonnen? Sollen diese von uns geprägten „Eigenschaften“ auch nur im mindesten zur Erleichterung unserer Orientierung in der Welt, oder sollen sie gar zur Beherrschung der Natur dienen, so muß ihnen irgend etwas „entsprechen“, was sein Dasein *nicht* unserem „Willen“ verdankt. Auch bei Dingler findet sich diese Konsequenz. Aber leider so versteckt, daß sie der Beurteilung leicht entgeht. Sie findet sich in dem Satz: daß das „Leben“ nicht in das System, sondern das System in das „Leben“ eingebettet ist, daß die Realität durch das „System“ sozusagen von „Löffeln“ verschiedener Art „ausgelöffelt“ wird, und daß wir durch dieses Verfahren die an sich völlig irrationale Wirklichkeit „zu neuer Erscheinung zusammensetzen können“. Der naiv realistisch gerichtete Phänomenalismus Dinglers ist also lebensphilosophisch unterbaut. Achtet man auf diesen Unterbau, so wäre leicht zu zeigen, daß die „reine Synthese“ ebenso sehr *Analyse* ist — Analyse der „Lebenswirklichkeit“ —, und damit allererst zur „Erkenntnis“ führt.

Heinrich Maier

Als Heinrich Maier im Jahre 1933 sechsundsechzigjährig starb, waren von seinem Hauptwerk „Philosophie der Wirklichkeit“ erst Teile erschienen: die Einleitung (Wahrheit und Wirklichkeit 1926) und der Anfang des zweiten Bandes (Die physische Wirklichkeit 1933). Ein selbständiges System erwartete man gewiß nicht von diesem For-

scher, dessen Bedeutung als Logiker und Philosophiehistoriker schon seit dem Erscheinen seines grundlegenden Aristotelesbuches: Die Syllogistik des Aristoteles (1896—1900), feststand. Und doch hatte Maier nicht lange nach dieser dreibändigen, exegetischen Arbeit unter dem Titel einer „Psychologie des emotionalen Denkens" (1908) ein kaum weniger inhaltsreiches, systematisch angelegtes Werk veröffentlicht, das die Grundlinien des späteren Entwurfes schon andeutet. Hier finden wir bereits die wichtigsten Entscheidungen Maierscher „Wirklichkeitsphilosophie" — die Urteilstheorie, die Lehre vom transzendent (transsubjektiv) Gegebenen, den Voluntarismus —, versteckt unter einer Fülle, Überfülle deskriptiven Materials, nicht nur aus dem Gebiet damaliger „exakter" Psychologie, sondern auch aus dem Bereich der Normwissenschaften: Ästhetik, Ethik, Rechtsphilosophie, bis zur Religionsphilosophie, deren Gegenstände Maier ganz dem „emotionalen" — im Unterschiede vom „kognitiven" — Denken überantwortet und als „affektive, aus affektiven Schlüssen hervorgegangene Phantasievorstellungen" bestimmt. Sieht man auf den Index „Psychologie", den das alles trägt, so zählt Maier zu den „Psychologisten". Aber im Zeitalter des „Positivismus der positiven Wissenschaften" war die Psychologie zumeist ein Deckname für Philosophie, für uneingestandene Metaphysik. Und das war sie auch bei Maier.

Dabei gehört dieser, die Religion so gründlich von allem Anspruch religiösen Erkennens trennende schwäbische Denker (geboren 1867 in Heidenheim an der Brenz) noch zur Generation der theologisch vorgebildeten Philosophen: den Weg zur „physischen Wirklichkeit" hat er sich selber suchen müssen. Im Tübinger Stift war er Repetent, Schüler des dort lebenden Tübinger Professors Christoph Sigwart (1830 bis 1904), dessen Schwiegersohn er später wurde, dessen „Logik" er nach Sigwarts Tode neu herausgab (zuletzt 1924 in 5. Auflage mit gewichtigen Anmerkungen), und dessen Philosophie er zu der seinigen weiterbildete. 1896 habilitierte er sich in Tübingen mit dem ersten Bande seiner „Syllogistik". Dann führte ihn sein Weg zuerst nach Zürich, wo er 1900 Extraordinarius, 1901 Ordinarius wurde, und sodann zurück nach Tübingen, wo er bis 1911 lehrte.

Außer der Psychologie des emotionalen Denkens hat er in dieser Zeit ein für sein Denken recht aufschlußreiches Buch herausgebracht: „An der Grenze der Philosophie" (1909), Studien über Melanchthon, Lavater, D. Fr. Strauß, Männer, deren Geistesart ihn anzog, weil etwas darin seinem eigenen Denken entsprach. Besonders seinem Landsmann D. Fr. Strauß brachte er reges Interesse entgegen: die Briefe von Strauß an Georgii hat er 1912 herausgegeben.

Im Jahre 1911 kam er nach Göttingen, wo er bis 1918 lehrte. Hier schreibt er sein Sokratesbuch (1913), trotz aller Gelehrsamkeit und Philosophiehistorie mehr ein Bekenntnisbuch, eine Darstellung seines eigenen ethischen Individualismus. Hier erscheint die kleine Arbeit über das geschichtliche Erkennen (1914), in der er sich mit Rickert auseinandersetzt, sowie — in der Riehl-Festschrift 1914 — ein für die Entwicklung seiner Wahrheitstheorie bedeutsamer Beitrag über Logik und Psychologie. Und hier lernt er auch Meinongs Gegenstandstheorie näher kennen, mit der er sich 1910 auseinandersetzt. 1918 wird er nach Heidelberg, 1922 als Nachfolger Benno Erdmanns nach Berlin berufen. Als Mitglied der Preußischen Akademie (er war auch Mitglied der Akademien in Göttingen und Heidelberg, sowie der Dänischen Akademie; in Dänemark war ihm H. Höffding zugetan, der von der Psychologie des emotionalen Denkens Einflüsse erfahren hatte) veröffentlichte er zwei Vorträge: über den vitalistischen Kausalitätsbegriff (1928, eine Auseinandersetzung mit Driesch) und über die Anfänge des deutschen Idealismus (1930), beide bereits dem Arbeitskreis der „Philosophie der Wirklichkeit" angehörend.

Maiers Wirklichkeitsphilosophie, die sich — trotz der Ablehnung des Vitalismus und seiner immanent-teleologischen Kausalität — mit Drieschs Wirklichkeitslehre an manchen Punkten berührt, und auch Dinglers Voluntarismus in einer Hinsicht ähnlich ist (alle psychischen Erlebnisse sind nach Maier „Betätigungen des Ichwillens"), läßt sich am einfachsten zunächst in ihren Abneigungen und Abgrenzungen erfassen. Sie wendet sich gegen den Idealismus aller Schattierungen, dem sie eine Entfremdung von der Naturwirklichkeit vorwirft. Sie wendet sich gegen dasjenige, was Maier als „Absolutismus" bezeichnet: gegen die Bestrebungen insbesondere des Neukantianismus, Wahrheit anstelle von Wirklichkeit zu setzen, Wahrheit von der Wirklichkeit einerseits, vom Wirklichkeitserlebnis andererseits abzulösen. Sie wendet sich gegen den Intuitionismus, die Erlebnisphilosophie: gegen die Versuche, von der Anschauung, Erlebnisschau zur Wirklichkeitserkenntnis zu gelangen, und dabei unter der Hand das „wirkliche Erleben" in das „Erleben eines Wirklichen" zu verwandeln, — eines „Wirklichen", das sich nach Maier als bloßes Wunschbild und als Gegenstand „affektiver Phantasievorstellungen" erweist. Und sie wendet sich gegen den naiven Realismus, der gerade durch die moderne Erlebnisphilosophie einen kräftigen Antrieb erfahren hat: „Man ‚schaut', man ‚erlebt' das Wirkliche. Dem Vorstellen und Denken aber einen Anteil an dem Wirklichen zuzugestehen, ist man umso weniger geneigt, als man das Wirkliche als ein in seinem Wesens-

kern Irrationales betrachtet." Versteht sich, daß sie sich nicht minder entschieden auch gegen den Irrationalismus wendet: dieser erscheint ihr zuletzt — denn allerdings ist die wirkliche Welt nach Maier in Antinomien gebettet — als ein „frivoles Spiel mit der Wahrheit".

In diesen Ablehnungen ist schon viel von Maiers eigener Einstellung enthalten. Besonders darin berührt er sich mit Driesch, daß er den Unterschied von Natur und Geist in seiner „schlichten Tatsächlichkeit" zum Ausgangspunkt nimmt und ihn zur Unterscheidung zweier „Wirklichkeitswelten" durchführt. Daß Maier sich mit Drieschs „Entelechie" nicht befreunden kann, fällt dabei nicht so ins Gewicht wie seine Unterstreichung des dualistischen Ansatzes: „Das Gespenst des Dualismus braucht uns nicht zu erschrecken. Im Gegenteil. Viel größere Gefahr droht von dem monistischen Schlagwort."

In der Tat fürchtet Maier dieses Gespenst so wenig, daß er immer wieder in seine Nähe kommt. Dualistisch ist schon die Unterscheidung von kognitivem und emotionalem Denken, die das Thema des früheren Werkes bildet; denn hier sollte dem auf Erkenntnis gehenden Denken ein anderes, unser Gefühls- und Willensleben zum Ausdruck bringendes gegenübergestellt werden, und zwar in der doppelten Absicht, das „emotionale" Denken sowohl in seiner Eigengesetzlichkeit aufzuzeigen, als auch in seine Schranken zu weisen, d. h. alle aus emotionaler Quelle stammenden Ansprüche auf Wirklichkeitserkenntnis zurückzuweisen.

Dualistisch ist aber vor allem der Ausgangspunkt des Systems selber. Dafür ist der Titel des ersten Bandes durchaus bezeichnend. Maier lehrt eine Entsprechung (Korrelation) von Wahrheit und Wirklichkeit (genauer: von der Wahrheit des Urteils und dem Wirklichsein des Urteilsobjektes), die jedenfalls keine einfache Abhängigkeit der „Wahrheit" von der „Wirklichkeit" oder umgekehrt der „Wirklichkeit" von der „Wahrheit" bedeutet, sondern ein durchaus selbständiges Nebeneinander beider Sphären voraussetzt. Maiers Auffassung ist dabei nicht zwiespältig, aber wie es scheint zunächst problematischer als die Standpunkte, denen er sie entgegensetzt, — naiver Realismus und Wahrheitsabsolutismus. Maier ist Realist sozusagen von Natur aus; die nach innen gekehrte Haltung so mancher Systematiker ist ihm völlig fremd. Aber als Logiker nimmt er seinen Weg vom Urteil, von der Wahrheitsnorm: „Unser Ausgang ist und muß bleiben die Tatsache, daß wir als wirklich die Objekte möglicher oder aktueller Urteile betrachten." Und da das „zentrale Wesensmoment" der Wahrheit nach Maier die logische Urteilsnotwendigkeit, wie sie sich im Wahrheitsbewußtsein ankündigt, ist, so scheint er Rickert und dessen idealistischer Theorie bis um Haaresbreite nahezukommen.

Aber der Schein trügt. Schon das ist ja merkwürdig, daß er seinen Ausgang vom Urteil als Ausgehen von einer „Tatsache" bezeichnet. Und fragt man, wie denn die Urteile aussehen, die Maier für „fundamentale" hält, so kommen wir dem wirklichen Ausgangspunkte seiner Philosophie schon näher: fundamental oder „elementar" sollen nämlich eingliedrige Urteile sein von der Art der Urteile: es leuchtet, — ein Baum, — die Sonne. Solche Satzfragmente zum Modell „des" Urteils zu machen, ist mindestens sehr ungewöhnlich. Für Maier aber ist es naheliegend, da ihm diese „Urteile" das gleiche bedeuten wie in Drieschs Ordnungslehre die „Letztheiten" mit „Endgültigkeitstönen", — nur daß sie bei Maier noch einen realistischen Akzent tragen. Indem wir in der Weise: es brennt, — ein Baum, „urteilen", bringen wir uns Gegebenes zum Bewußtsein: Gegebenes, das doch zugleich das Zeichen der Bewußtseinsfremdheit besitzt. Insofern spricht Maier von „bewußtseinstranszendent Gegebenem", kürzer von transzendent Gegebenem.

Das transzendent Gegebene ist also der eigentliche Ausgangspunkt seiner Philosophie. Von Kant aus gesehen ist diese Bezeichnung nicht gerade glücklich zu nennen; denn da sollen ja „Transzendenz" und „Gegebenheit" den weitesten Abstand voneinander haben und niemals zueinander kommen können: transzendent ist das Ding an sich, gegeben der erscheinende Gegenstand, der erst seinerseits auf ein Ding an sich zurückweist. Maier lehnt den Kritizismus in dieser Form vollständig ab; er sucht kein Ding an sich, das dem Gegenstand zugrunde läge. Aber den Kantischen Erscheinungsbegriff behält er in gewissem Umfange bei; er bezieht ihn einerseits auf das „Gegebene", andererseits auf die empirische Wirklichkeit, die ihm wie für Kant „Erscheinung" ist. Er gelangt so zu einem transzendentalen Phänomenalismus, der wiederum dem „Phänomenalismus" Drieschs sehr ähnlich ist. Und dieser Phänomenalismus sieht dann so aus: ein Ding an sich gibt es nicht, es gibt nur bewußtseinsfremd Gegebenes als Transzendentes; dieses Gegebene wird uns bewußt und ist insofern „empirisch Gegebenes", und das Denken macht aus ihm empirische Wirklichkeit als Erscheinung des transzendent Gegebenen.

Es „macht" aus ihm Wirklichkeit, — das heißt also, daß das Gegebene als solches noch nicht wirklich ist, sondern nur den Stoff zur Wirklichkeit enthält. Das freilich in sehr übertragener Bedeutung; denn so soll es sich auch wieder nicht verhalten, daß auf der einen Seite ein mit apriorischen Formen ausgestattetes reines Subjekt, auf der anderen Seite ein neutraler Stoff steht. Das transzendent Gegebene soll vielmehr überall unser Denken leiten: „Das Gegebene fordert

die ihm gemäße Auffassung oder Formung"; Wahrheit ist überhaupt nichts anderes als „logische Notwendigkeit des Gefordertseins durch transzendent Gegebenes". Andererseits ist das Bewußtsein, das die kategoriale Formung vornimmt, kein „erkenntnistheoretisches Subjekt", Bewußtsein überhaupt, oder ein ähnliches Abstraktum, sondern es ist selbst real. Zunächst vollziehen wir, die individuellen menschlichen Subjekte, Urteile; und ich selbst bin es, der in meinem wirklichen (aktuellen), von der Wahrheitsnorm geleiteten Urteil Objekte als wirklich „setzt". Aber wenn wir auch sämtliche, von sämtlichen individuellen menschlichen Subjekten vollzogenen Urteile zusammennehmen, — zu einer unser Realitätsbewußtsein befriedigenden Wirklichkeitsauffassung kommen wir damit nicht: „Weder das körperliche Ding, das mir als mein physisches Ich erscheint, noch andere physische Objekte werden durch mein Wahrnehmen aus dem transzendent Gegebenen hervorgezaubert", und daß es eine Wirklichkeit „gab", längst ehe Menschen existierten, ist ja nicht im geringsten zweifelhaft.

Das Realitätsbewußtsein zwingt also dazu, über die urteilenden menschlichen Subjekte hinauszugehen und ein übermenschliches, universales Urteilen oder Denken, ein universales Bewußtsein anzunehmen, das die Objekte „setzt". Wirklichsein, definiert Maier, „heißt Erscheinung eines transzendent Gegebenen für das universale Denken sein". Und zwar für ein „konstant-aktuelles" Denken, das ein „ursprünglich einheitliches Individuum" ist, — für das Denken einer Substanzperson, die die partikulären menschlichen Individuen in sich faßt, und in dessen Umfang „die logisch notwendigen Denkfunktionen der menschlichen Subjekte und aller übrigen Unterindividuen, welcher Art dieselben nun auch sein mögen, hineinfallen".

Dieser „Gott" — denn um nichts anderes handelt es sich dabei, und Sigwart, dessen „Logik" damit abschloß, daß sie den letzten Grund aller „hypothetischen Notwendigkeit" als die „reale Macht eines zwecksetzenden Wollens" bezeichnete, sah darin noch ganz bieder die natürliche Rechtfertigung der religiösen Gottesidee — ist bei Maier ein deus ex machina; er stellt sich allemal ein, wenn es gilt, letzte metaphysische Probleme zu lösen. Doch braucht man den Schwerpunkt des Systems nicht zu verschieben: ist doch Maiers Stärke nicht die metaphysische Konstruktion, sondern die kategoriale Analyse der Wirklichkeit; und ist sein „universales Denken" eine schlechte metaphysische Hypothese, so ist damit sein Begriff von Metaphysik selbst noch nicht getroffen.

Hinsichtlich der „Lösbarkeit" sog. metaphysischer Probleme verhält

sich Maier kaum weniger skeptisch als Driesch, nur daß er dessen Unternehmen „induktiver" Metaphysik als Mißverständnis schon des Wesens metaphysischer Begriffsbildung ablehnt: „Es war eine Täuschung, wenn man von einer rein induktiven Metaphysik träumte ... In der Sphäre der Metaphysik gibt es überhaupt keine Induktion mehr." Kognitive Phantasieprozesse sind schließlich der Weg, auf dem der „entscheidende Schritt ins Reich des Transsubjektiven" getan werden muß. Und da ist die Skepsis berechtigt genug. „Der Gedanke, die Welt in ihrer ganzen Weite und Tiefe mit spekulativen Mitteln zu bewältigen, ist nun einmal eine Utopie."

Erst unter Berücksichtigung dieser doch wohl „antimetaphysischen" Einstellung, die von der positivistischen gar nicht weit entfernt ist, kann die Metaphysik, die Maier in seiner Philosophie der Wirklichkeit erarbeiten will, richtig erfaßt und als Bindeglied zwischen den älteren erkenntnistheoretischen und den gegenwärtigen ontologischen Wirklichkeitstheorien bestimmt werden.

Ein solches Bindeglied ist sie in der Tat. Maier ist in der „erkenntnistheoretischen" Epoche, in der Zeit des Neukantianismus, der Immanenzphilosophie, des Positivismus und Empiriokritizismus aufgewachsen; und weit entfernt davon, irgendwelche „revolutionären" Bedürfnisse zu empfinden, bleibt er seiner eigenen Tradition treu. Aber er sieht doch von vornherein die erkenntnistheoretischen Aufgaben auf der Linie, die er dann später weiter verfolgt hat: auf der Linie einer Philosophie der Wirklichkeit. Erkenntnistheorie ist, so heißt es schon 1900, die „Wissenschaft von dem absoluten Geltungswert der Erscheinungswirklichkeit"; sie ist die Logik der Metaphysik. Und analog wird auch später die Aufgabe der Erkenntnistheorie bestimmt: sie soll die Wirklichkeit „interpretieren", „die unser Urteilen, normiert und gedeckt durch das Wahrheitsprinzip, seinen Objekten zuschreibt"; sie soll Wirklichkeitstheorie sein (und sich als solche, wie jede „volle" Theorie, von der Beschreibung zum Begriff, von „kritisch-deskriptiver" zu „transzendental-genetischer" Untersuchung durchbilden).

Ist Metaphysik als Wirklichkeitstheorie Erkenntnistheorie, so ist sie auf der anderen Seite auch bei Maier schon O n t o l o g i e. Denn sie fragt nach der Bedeutung des S e i n s, das wir den physischen und seelischen Objekten zuschreiben. Ein transzendentes Sein ist das freilich nicht; und wenn z. B. in der heutigen Ontologie Erkenntnis überhaupt auf ein von jeder aktuellen oder möglichen Erkenntnis unabhängiges Ansichseiendes „gerichtet" ist, so sieht Maier darin ein Überschreiten der Zuständigkeit gegenständlicher Betrachtungsweise: „Gegenüber steht uns das Transzendente eben immer wieder nur als transzendent

Gegebenes, und das ist nun einmal nicht ‚unabhängig' vom Denken und Vorstellen."

Sehr viel positiver als von hier aus erscheint aber Maiers Verhältnis zur gegenwärtigen Ontologie, wenn man darauf sieht, was diese faktisch tut und leistet: Im Aufbau einer universalen Strukturtheorie, einer Lehre von der Seinsstruktur der Welt, trifft Maiers „Metaphysik" durchaus mit der Ontologie der Gegenwart zusammen. Metaphysik soll ja doch die „formale Gesamtstruktur der Welt", die „Formstruktur des Universums" herausarbeiten, dasjenige Strukturgerüst, in welches sich die durch die positive Wissenschaft zu ermittelnden Inhalte einordnen. Und eben durch ihren ständigen Kontakt mit den Einzelwissenschaften wird sie selbst zur wissenschaftlichen Metaphysik, zu einer Wissenschaft, ohne die die Einzelwissenschaften nicht auskommen.

Als solche entfaltet sie sich vornehmlich als Kategorienlehre. Kategorien sind nicht Denk-, sondern Gegenstandsformen. Aber nicht Gegenstandsformen überhaupt, sondern Gegenstandsformen der Wirklichkeit. Doch wird dieser Gesichtspunkt einer „Ontologie der Wirklichkeit", dieser Objektivismus, der Maier in die Nähe Meinongs bringt, sogleich eingeschränkt: einen „Rechtsgrund" erhalten die Kategorien nur dadurch, daß sie aus dem Bereich des „Gegenständlichen" in den der „logisch-funktionellen Betrachtung" versetzt werden. Nur als „angemessene Formungsmittel" des „formend auffassenden Denkens" lassen sich die Kategorien legitimieren, — als die Formungsmittel, „die durch das transzendent Gegebene selbst gefordert sind". Also sind es zuletzt doch bloße Denkformen, mit denen es die Kategorienlehre „von Haus aus" zu tun hat. Allein zu einem Subjektivismus soll es nicht kommen; und so greift denn hier der deus ex machina ein: die Kategorien als Denkformen sind Formen zwar des erkennenden, aber doch auch zugleich des „aus dem transzendent Gegebenen durch formende Auffassung wirkliche Objekte" machenden Denkens. Und dieses Denken ist das „universal-aktuelle" Denken mit dem „Stempel der Unendlichkeit". Die einzel-individuellen Denkfunktionen, „Unterindividuen im universalen Denken", sind gleichsam Funktionäre des universalen Denkens, Handlanger des Weltgeistes.

Wir brauchen diese Überlegungen nicht noch weiter auszumalen. Die Feinheiten der Durchführung von Maiers Kategorienlehre (er unterscheidet präsentative — Apprehensions- und Anschauungs-, — noetische — Komparations- und Quantitäts- — Kategorien, Abstraktions-, Sach- und Modalkategorien) entziehen sich ohnedies einer summarischen Wiedergabe. Nur der eine Punkt ist noch von grundsätzlicher Bedeutung: die Kategorien werden nicht nur aufgezeigt, entwickelt,

analysiert, sondern auch kritisiert. Und den Ansatzpunkt dieser Kritik bildet sachlich das Problem der Antinomien, systematisch der Abstand „der kategorialen Ausrüstung des menschlichen Denkens von der des universalen". Unser gegenständliches Denken wird von den beiden Grundkategorien: Anschauung (Präsentation) und Denken (Noësis) sozusagen eingefaßt. Es wäre erfreulich, wenn diese beiden Einfassungen „zusammenstimmten". Dieses Ideal aber — vergleichbar Drieschs „ordnungsmonistischem Ideal" — ist leider nicht erfüllt. Die Fassungen stimmen nicht nur nicht miteinander überein, sondern geraten in „offenen Konflikt". Und dieser Konflikt ist eben der antinomiale.

Hier hätte eine dialektische Durchführung der Antinomien nahe gelegen. Dazu aber fehlte Maier der spekulative Antrieb. Und so bleibt es bei der einfachen Limitation: unser Denken ist nun einmal nicht unendlich; wir sind eingeschränkte endliche menschliche Subjekte. Und so können wir auch das transzendent Gegebene „weder nach innen noch nach außen vorbehaltlos bewältigen".

Erich Jaensch

Wie E. Kretschmer, C. G. Jung, E. Spranger, gehört auch Erich Jaensch (geb. 1883, 1910 Privatdozent in Straßburg, 1912 Extraordinarius in Halle, 1913 Ordinarius in Marburg, dort 1940 verstorben) zu den Begründern einer charakterologischen Typenlehre. Aber einer solchen, die nicht bloß angewandte Psychologie, Wesensbeschreibung, Menschenklassifikation sein will, sondern höhere Ansprüche stellt: eine „philosophische Anthropologie" zu fundieren, die ihrerseits erkenntnistheoretische, wertphilosophische, weltanschaulich-politische Fragen umfassen und zuletzt der Neugestaltung unseres völkischen Lebens dienen möchte. — Von der Typenlehre und „Strukturpsychologie" Jaenschs ist dabei zuerst zu handeln.

Sie geht auf eine Entdeckung zurück. 1920 fand Jaensch zusammen mit seinem Bruder Walter, dem Mediziner — auch Erich Jaensch hat (bei Ewald in Straßburg) Physiologie studiert —, daß es eine der bisherigen Psychologie unbekannte „eigentümliche Klasse seelischer Erscheinungen" gibt: die subjektiv optischen Anschauungsbilder oder eidetischen Phänomene, die weder Vorstellungen noch Wahrnehmungen, sondern eine Zwischen- bzw. Vorform beider sind. Sie treten zumeist bei Kindern und Jugendlichen (vor der Pubertät), aber auch

bei Erwachsenen, namentlich Künstlern auf. Mit den Vorstellungen haben sie gemeinsam, nicht unmittelbar Wirkliches zu erfassen. Aber ihre stärkere sinnlich-optische Bildhaftigkeit macht sie den Wahrnehmungen verwandt. Am ehesten lassen sie sich den negativen Nachbildern, dem normalen Fall des „Sehens" nicht vorhandener Gegenstände vergleichen. Doch sind sie nicht den Gesetzen der Nachbilder, sondern denen der visuellen Vorstellungen unterworfen. Freilich ebensosehr denen der Empfindungen und Wahrnehmungen, so daß sich die Folgerung ergibt, Wahrnehmungen und Vorstellungen auf die Anschauungsbilder als auf ihre „noch undifferenzierte Einheit" zurückzuführen, bzw. in Wahrnehmungen und Vorstellungen Differenzierungsprodukte der eidetischen Phänomene (der ursprünglichen Erlebnisformen, primordialen Strukturen) zu erblicken.

Damit war der Ansatz zu einer Disziplin gegeben, die Jaensch Eidetik nannte (Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode 1925) und deren Aufbau dadurch ermöglicht wurde, daß sich unter den jugendlichen Eidetikern zwei Fälle absondern ließen: solche mit „nachbildnahen" und solche mit „vorstellungsnahen" Anschauungsbildern. Die nachbildnahen Anschauungsbilder sind wie fremd und dem Erleben äußerlich, ihm abgespalten; die vorstellungsnahen sind „gleich den Inhalten des Vorstellungslebens mit der geistigen Persönlichkeit aufs engste verknüpft". Sie hängen vom Interesse ab und sind nach Maßgabe der Blickzuwendung „sofort und als Ganzes" da. Nur darin, daß sie eben wirklich „gesehen" (optisch erfaßt) werden, unterscheiden sie sich von den übrigen Vorstellungen. Diese Differenz der Bildtypen wurde nun — und das war der eigentliche Schritt zur Typenlehre — mit der Differenz zweier psychopathischer Zustandsbilder verkoppelt: des tetanoiden Zustandes (T-Typus) und des basedowoiden Zustandes (B-Typus).

Beide Zustände sind als extreme Fälle der Abstufung bis zum Normalen fähig. Und die Methode Jaenschs wie diejenige Kretschmers — der in „Körperbau und Charakter" (1921) drei Typen: den pyknischen, asthenischen, athletischen Typus aufgestellt hatte, was aber nach Jaensch nur zu einer „Sondertypologie", nicht zu einem „natürlichen System" führt — bestand darin, eine Verknüpfung zwischen klinischem und normalem Material herzustellen.

Der tetanoide Typ zeigt erhöhte Erregbarkeit des sensomotorischen Nervensystems, kleine, zurückliegende, glanz- und ausdruckslose Augen, verkniffenen Gesichtsausdruck, automatenhafte Bewegungen und überhaupt Ähnlichkeiten mit einem Mechanismus. Der basedowoide Typ zeigt vornehmlich gesteigerte Merkmale des vegetativen Nervensystems, zarte, weiche Haut, leuchtende, große Augen

mit lebhaftem Pupillenspiel und das „Verhalten eines organischen Gebildes“. — Dazwischen sind zahlreiche Übergangsformen möglich.

War schon damit die Typenlehre von den eidetischen Phänomenen selbst abgerückt (ohne allerdings die Frage nach der Beschaffenheit der Anschauungsbilder beim T- und B-Typus preiszugeben), so erreichte Jaensch eine noch weitere Verallgemeinerung (auf dem Wege über die sog. „latente Eidetik“) durch Konzentration auf das für den B-Typus kennzeichnende Merkmal der „Integration“ (Verknüpfung der Anschauungsbilder mit der Persönlichkeit): die Eidetik entwickelte sich zur Integrationslehre mit den beiden Grundtypen des „integrierten“ und „desintegrierten“ Menschen (Grundformen menschlichen Seins 1929).

Integration ist die „wechselseitige Durchdringung und das ungetrennte Zusammenwirken von Funktionen“. Integrierte Funktionstypen zeigen „in ihrem Verhalten durchweg jene organische Einheit, die uns gleichsam prototypisch im vegetativen Nervensystem entgegentritt“. Haupteigenschaft der Integrierten ist ihre Emotionalität im Sinne der „gleichsam über den Erlebniskomplexen schwebenden und sie verbindenden ... Rolle des Gefühlslebens“. Nicht zufällig erinnert diese Formulierung an Kruegers Ganzheitspsychologie; ist doch auch bei Jaensch Integration nur ein anderer Name für seelische Ganzheit. Aber während die Ganzheitspsychologie allgemeine Psychologie sein will, ist die Integrationslehre Charakterologie, und während jene Unganzheiten nur als Mängel kennt, will diese auch das Unganzheitliche typisch erfassen. Es gibt nicht bloß solche unganzheitlichen, desintegrierten Funktionstypen, sondern es gehört auch zur Integration als Prozeß wesensmäßig Desintegration, — schon deswegen, weil die (bei Jaensch doch wohl dem alten Spencerschen Schema gemäß gedachte) Entwicklung eine fortschreitende „Differenzierung“ ist.

Dem Integrationstyp tritt also der „desintegrierte“ gegenüber, dem I-Typ der S-Typ (so genannt nach den hier häufig auftretenden Synästhesien, d. h. bei Gelegenheit einer Empfindung auftretenden Mitempfindungen aus anderen Sinnesgebieten). Und das eigentliche Unterscheidungsmerkmal beider will Jaensch in der Subjekt-Objekt-Beziehung erblicken, in der verschiedenen Einstellung zur „Welt“. Beim Synästhetiker „überwiegt das Subjekt“, beim Integrierten das Objekt: hier besteht eine besonders starke Durchdringung (Kohärenz) von Subjekt und Objekt. Der I-Typus verhält sich rezeptiv, der S-Typus projektiv. Jener ist „einfühlend“, dieser „zufühlend“. Der Ganzheitlichkeit und Emotionalität des Integrierten ist die Unganzheitlichkeit, Zerspaltenheit und Zerspaltbarkeit, aber auch Aktivität und vorwaltende Logizität des Desintegrierten entgegengesetzt, — bis zum extremen Fall

des „schizoformen Synästhetikertypus“, der bereits schizophrene Reaktionsweise zeigt.

Mit der einfachen Gegenüberstellung von I- und S-Typ ist es freilich nicht getan. Hier wie dort soll es mehrere Grundformen geben (I_1, I_2 und I_3; S_1 und S_2). Der Typus I_1 ist der „allgemein Integrierte“, — bei ihm besteht engste Außenweltkohärenz bis zu dem Maße, daß das Bewußtsein einem „leeren Raum“ gleicht, dem die Außenwelt allererst einen Inhalt verschafft. I_2 ist der „bedingt Integrierte“, der einen Persönlichkeitskern mitbringt, durch den die Einwirkungen erst hindurchmüssen, die Inhalte sozusagen filtriert werden. I_3 ist der „nach innen Integrierte“. (Wobei es zu Ähnlichkeiten mit der Typenlehre C. G. Jungs und dessen Unterschied von Extraversion und Introversion kommt[1].) S_1 ist wieder der „reine“ Typ des Desintegrierten, S_2 der bedingt Desintegrierte, der die „Charakterlosigkeit“ des ersten durch einen rationalen Überbau kompensiert.

Nimmt man hinzu, daß die zunächst als neutral bezeichnete Unterscheidung der beiden Grundtypen später eine Bewertung erhält, und daß jetzt die desintegrierte Menschenform als die uns, unserer nordisch-germanischen Art, schlechthin gegensätzliche bestimmt wird, so kommt man zur letzten, politisch-weltanschaulichen Phase dieser Typenlehre, zur Lehre vom „Gegentypus“ (Der Gegentypus der deutschen Volksbewegung 1934), und bekommt damit zugleich einen Überblick über die Entwicklung der Strukturpsychologie Jaenschs, — einen Überblick, der zwar nicht viel Einzelheiten geben konnte, aber doch Ansatz- und Wendepunkte einigermaßen deutlich hervortreten läßt.

Fragen wir, was das alles mit Philosophie zu tun hat, so ist der erste Eindruck, daß sich Jaensch aus den Niederungen experimenteller Psychologie allmählich zu den Höhen „philosophischer Anthropologie“ heraufgearbeitet hat und dadurch zu erkenntnistheoretischen, wertphilosophischen, schließlich auch politischen Konsequenzen geführt wurde. Dieser Eindruck ist falsch. Jaenschs Typenlehre ist von vornherein mit einer Philosophie amalgamiert, um nicht zu sagen: aus einer Philosophie hervorgegangen (denn das wäre unzutreffend; mit Nachdruck betont Jaensch seinen Empirismus und seine Beziehungen zur naturwissenschaftlichen Psychologie bzw. Psychophysik). Noch mehr: Jaenschs Philosophie ist älter als seine Psychologie und zunächst auch ganz unabhängig von ihr. Jaensch ist im Neukantianismus aufgewachsen, Schüler Otto Liebmanns und Anhänger Heinrich Rickerts. „Ich glaubte eine Zeitlang, in dem durch diese Namen bezeichneten Problemkreis meine Lebensaufgabe zu finden und ge-

[1] Vgl. S. 460 f.

dachte in der Richtung eines im weiteren Sinne verstandenen Neukantianismus weiterzuarbeiten. Das ist dann, als ich mehr und mehr zur Psychologie hinüberging, auch geschehen, aber allerdings in ganz anderer Form, als ich einstmals voraussehen konnte." Der Übergang zur Psychologie wirkt zunächst befruchtend auf seine philosophische Fragestellung: „Es wurde mir immer deutlicher, daß der Fortschritt in der Psychologie für ein Weiterkommen in den philosophischen Grundfragen unerläßlich sei." Indessen spürt er bald die Nachwirkungen der „ganz andersartigen philosophischen Gedanken, die im ersten Teil meiner Lehrzeit auf mich Einfluß gewonnen hatten". So erscheint es ihm „als eine dringliche Forderung, eine Verständigung zwischen den scheinbar gänzlich auseinanderstrebenden Richtungen herbeizuführen", — zu einer Synthese von Psychologie und Philosophie zu gelangen, die ihm die bestimmtere Gestalt einer Synthese von philosophischer Anthropologie und idealistischer Wertphilosophie annimmt (Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit 1929).

Das war die systematische Aufgabe. Um sie ganz zu verstehen, ist jedoch noch ein Einfluß hervorzuheben, den Jaensch in Jena durch Rudolf Eucken erfuhr: der Einfluß des Neuidealismus[1], der ja von vornherein eine engere Beziehung zum Unmittelbaren, zur unmittelbaren Lebenswirklichkeit besaß als der erkenntnistheoretische Idealismus Rickerts. Auch Rickert allerdings fordert eine Durchdringung von Wert und Wirklichkeit und setzt sie thematisch an in einer „Prophysik", die es mit dem „Dritten Reich" als dem der Realität und der Geltung Vorgelagerten zu tun hat[2]. Aber nichts ist charakteristischer für Jaensch, als daß sich ihm daran sogleich die Vorstellung knüpft, dieses „Dritte Reich" könne nichts anderes sein als das Reich der „seelischen Wirklichkeit". Natürlich schließt das eine von Rickert sehr verschiedene Bestimmung der Psychologie ein. Bei Rickert war die Psychologie Naturwissenschaft. Im Neuidealismus (bei Dilthey und Eucken) war sie Lehre von der Innerlichkeit und Geisteswissenschaft. Jaensch, von der naturwissenschaftlichen Psychologie herkommend, bekennt sich zur Psychologie im neuidealistischen Sinne. Das ist die eigentliche Wendung, die jene „Synthese" von philosophischer Anthropologie und idealistischer Wertphilosophie vorbereitet.

Wert und Wirklichkeit klaffen für den Positivismus auseinander; die sog. Realwissenschaften sind „wertblind", die idealistische Philosophie

[1] Die heute geläufige Unterscheidung von Spät- und Neuidealismus findet sich bei Jaensch nicht. Er spricht durchgehend von Spätidealismus, meint aber nicht diesen, sondern den Neuidealismus.

[2] Vgl. S. 90.

ist „wirklichkeitsblind". Daß das nicht immer so war, und daß es nicht so sein muß, ergibt sich aus einer geschichtlichen Überlegung, die die historische Bedingtheit der Wissenschaftskonzeptionen des 19. Jahrhunderts zum Gegenstande hat. Jaensch glaubt sich für seine Aufgabe, eine anthropologische Wertphilosophie aufzubauen, am besten gerüstet, wenn er von einer Wissenschaftsgeschichte ausgeht, die zugleich Geistesgeschichte ist. Dabei schließt er sich durchaus an Eucken an (auf dessen, für die philosophische Anthropologie der Gegenwart wichtiges Buch: Mensch und Welt 1918, wir hingewiesen hatten[1]): nur daß er die entgegengesetzten „Lebenssysteme" Euckens nicht Naturalismus und Intellektualismus, sondern Naturalismus und Idealismus nennt. Noch in den Anfängen der modernen Mathematik und Naturwissenschaft, bei Descartes, wie andererseits in den Anfängen der neueren „Geistes- und Lebenswissenschaften", bei W. von Humboldt und den Vertretern der historischen Schule, besteht eine „Einheit" von Naturalismus und Idealismus: das „Erkenntniserleben" ist auf den „Lebenssinn" bezogen; „zwischen der Beschäftigung mit der Natur und der Erfüllung des idealen Lebenssinnes klafft keine Lücke".

Das wird anders in der eigentlich positivistischen Epoche. Hier kommt es zur Aufstellung einer „Zweiweltenlehre", einer wirklichen und einer darüber schwebenden unwirklichen Geltungs- oder Wertwelt. Und zwar ist die Geltungswelt komplementär: sie wird zur „Zufluchtsstätte der aus dem Bereich des Wirklichen vertriebenen idealistischen und am Geist orientierten Gedankenmotive". So spricht Jaensch von den „philosophischen Komplementärtheorien" des naturalistischen Positivismus. Rickerts Werttheorie zum Muster nehmend, analysiert er diesen kulturpsychologischen Desintegrationsprozeß: „Die aus dem positivistischen Wirklichkeitsbilde vertriebenen Inhalte finden in einer, nicht selbst zur Wirklichkeit, wohl aber zur Welt gehörenden Sphäre Unterkunft." Alle „Erkenntnistheorie", die den Positivismus bekämpft, und die davon ausgeht, daß das die Wirklichkeit Konstituierende nicht selber dem Bereich der Wirklichkeit angehören kann, beweist damit, daß sie eben doch auf dem Boden des Positivismus steht.

Daß diese Konstruktion mit Geschichtsphilosophie nicht allzu viel zu tun hat, und weder in die geistesgeschichtliche Problematik des 19. Jahrhunderts eindringt noch ein richtiges Bild von der „modernen" Wissenschaftsgeschichte gibt, interessiert uns hier ebensowenig wie Jaenschs Stellung zu Kant. Vielmehr kommt es auf die „Lösung" dieses bei Jaensch bloß historisch angestrahlten Problems selber an. Sie liegt natürlich in der Richtung einer Philosophie der Wirklich-

[1] Vgl. S. 143.

keit, die zugleich Wertphilosophie ist. Sie liegt aber auch in der Richtung einer eigenen Erkenntnistheorie, die die vermeintlichen Mängel der „Komplementärtheorien" hinter sich gelassen zu haben glaubt. Und sie liegt erst recht in der Richtung jener „Synthese" von Philosophie und Psychologie, wie sie sich Jaensch als notwendig aufdrängte.

Jede Desintegration ist Kohärenzverlust. Es gilt also, „das entschwundene Kohärenzverhältnis wiederherzustellen". Dazu bedarf es zweier Voraussetzungen: es muß das „spezifisch menschliche" Koordinatensystem aufgewiesen werden, in dem uns alle Dinge „gegeben" sind, und es muß gezeigt werden, daß die Werte nicht in einer unwirklichen Sphäre, sondern in der Wirklichkeit selbst ihren Sitz haben. Jenes führt zu einem „kritischen Anthropomorphismus", der das Verhältnis Mensch und Welt vom Menschen aus bestimmt, und zwar so, daß die seelischen Grundstrukturen des Menschen als Strukturen der Objekte hervortreten. Dieses führt zu einer Analyse der Wahrnehmung, die den Werteinschlag bereits im elementarsten Wahrnehmen nachweist und damit Anschluß an die „Eidetik" gewinnt. (Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt I: Über den Aufbau des Bewußtseins 1929.)

Dabei ist zunächst das Eigenartige hervorzuheben, daß Jaenschs „kritischer Anthropomorphismus" überhaupt als „realistische" Wirklichkeitslehre auftritt. Scheint doch eine so enge Beziehung auf den Menschen einen Subjektivismus von der Art des älteren „physiologischen" Neukantianismus (Lange, Liebmann) nahezulegen. In der Tat zieht auch Jaensch eine derartige Konsequenz. Erkennen ist ein „Akt innerer Aneignung, ein Aufnehmen des Erkenntnisgegenstandes in das Innenleben". Die Erfassung des Gegenständlichen „nimmt nirgends ihren Ursprung anderwärts als von der Einbettung in den seelischen Gesamtzusammenhang und kann offenbar gar nicht anders entstehen". Der Erkenntnis liegt eine „Weltapperzeption" zugrunde, die auf streng notwendigen „Ideologien" beruht, d. h. auf Projektionen endogener Inhalte, — rein subjektiver Zustände und Vorgänge, die in die Außenwelt verlegt werden.

Von hier aus eine „Wirklichkeitsphilosophie" aufbauen, heißt offenbar in den Umkreis jener phänomenalistischen Wirklichkeitstheorien treten, die wir in diesem Abschnitt zu verdeutlichen suchen. Jaensch bezeichnet sich (Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie 1931) als „idealistischen Realisten", was den Sinn haben soll, daß die Verwurzelung in der Wirklichkeit die Arbeit an der Verwirklichung eines „Wertreichs" bedeute. Aber das ist eine neuidealistische Formulierung, die sich ebensogut bei Eucken finden könnte. Ganz anders klingt es, wenn die „Sicherung und Richtigstellung" der Erkenntnis nicht durch Grund-

sätze und Prinzipien, sondern „ganz allein durch die Eigenschaften der äußeren Dinge, durch den Druck des Realen, durch das Reale selbst", erfolgen soll, und daß die „Verirrung" der ganzen, von Descartes inaugurierten Erkenntnistheorie darin bestehe, die Garanten der Erkenntnis in „aktimmanenten Prinzipien" zu suchen. Denn damit wird, was die Formel vom „idealistischen Realismus" gerade verdeckt, eine Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz aufgetan und das Reale als eine Art „transzendent Gegebenes" behandelt. Der „Druck des Realen" soll die „Überschüsse" der Ideologie über das Wirkliche beseitigen; er soll die phänomenale Welt (Wahrnehmungswelt) korrigieren. Er soll zwischen „berechtigten" und „unberechtigten" Ideologien entscheiden, d. h. als Erkenntniskriterium dienen. Ebendas versteht Jaensch unter seinem „Empirismus", den er mit einer gewissen Emphase zur Geltung bringt: jeder „auf die Herstellung der ‚mera experientia' gerichtete Versuch ist ... bestrebt, das Gegebene von der Beziehung auf das Subjekt unabhängiger zu machen". Er nennt diesen „Empirismus" auch „kritischen Realismus".

Dabei möge noch etwas zur Sprache kommen, was man nicht minder emphatisch als die einzige Rettung vom „Gespenst des historischen Relativismus" und von der Gefahr „uferloser Skepsis" bezeichnet hat (*Walter Del-Negro*): Jaenschs Perspektivismus. Die Erkenntnis erfaßt Reales. Aber sie erfaßt es stets in „eigentümlich menschlicher Perspektive", sozusagen in einer Seitenansicht, wie ein Wanderer, der eine Stadt nur in einer bestimmten Richtung erreichen kann. Dieses Leibniz entnommene Stadtbeispiel soll allerdings den Sinn haben, daß wir von der Stadt einzig und allein ihre „Silhouette" erfassen können; wir gelangen niemals in die Stadt selbst, — das Reale „an sich" bleibt in absoluter Distanz. Damit ist der phänomenalistische Ansatz Jaenschs ganz deutlich bezeichnet: alle Erkenntnis ist spezifisch menschliche Erkenntnis, ohne „Brillen" läßt sich nichts erkennen, — wir müssen uns aber „nacheinander die verschiedenen überhaupt vorhandenen Brillen aufsetzen und zusehen, welche Seiten des Realen durch sie hindurch sichtbar werden".

Wird man schon darin keine ernsthafte „Widerlegung" des Relativismus erblicken können — wobei noch hinzukommt, daß Jaensch die Kardinalvoraussetzung seines „kritischen Anthropomorphismus", die ihn zur Aufstellung eines „dritten Humanismus" führte (als „Versöhnung des Idealbildes, welches das Antlitz von Hellas, mit demjenigen, was die Züge von Golgatha trägt"[1]), in seiner weltanschaulich-

[1] Eben diese „Versöhnung" ist echter Neuhumanismus, kein „dritter" Humanismus!

politischen Phase preisgibt —, so wird es auch nicht überraschen, Jaenschs Erkenntnislehre selbst (Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis II 1931), insbesondere seine „Kategorienlehre", ganz und gar nicht aus der relativistischen Problematik hervorgegangen zu sehen. Anstatt eines „Perspektivismus" finden wir hier — wenigstens im Ansatz — eine naiv realistische Dogmatik.

Es gibt zwei Grundstrukturen des Menschen, zwei Erkenntnisstrukturen, zwei Erfassungsweisen der Welt: die integrierte und desintegrierte. Was heißt es, daß wir durch diese Strukturen etwas „erfassen" können? Es heißt, daß „Gleichartigkeit" zwischen ihnen und den „Weltstrukturen" besteht. Seinsformen und Erkenntnisformen entsprechen einander, passen zueinander, wie der Deckel zum Kasten, der Schlüssel zum Schloß. Dabei zieht Jaensch genau die Konsequenz, daß der desintegrierten Struktur die kausal-mechanische Verbindungsform, die Welt des Anorganischen, der integrierten dagegen die organische Verbindungsform, die Welt des Lebendigen (und des „Bewußtseinsgeschehens") entspricht. Er nennt die Struktur des Desintegrierten physikoform, diejenige des Integrierten ideoform. Das physikoforme Denken sei darauf eingestellt, „die Kausalbeziehungen herauszuheben, es kennt keine Teleologie, keinen entscheidenden Einfluß des Ganzen auf das Einzelne". Das ideoforme Denken „neigt zur Heraushebung des über das Einzelne übergreifenden Ganzen, vor allem der teleologischen, teleoformen und Sinnbeziehungen". Damit will er eine Kategorienlehre fundieren, die er in eine Kategorienlehre der Bewußtseins- bzw. Erkenntnisformen und in eine Kategorienlehre der Seinsformen einteilt. Das Erkennen selber aber soll ein „Nachbilden" sein: das Bewußtsein bildet die gegenständlichen, physikoformen Weltstrukturen mittels der physikoformen Bewußtseinsstrukturen, die höheren ideoformen Weltstrukturen mittels der höheren ideoformen Bewußtseinsstrukturen nach.

Das ist ein einfaches Rezept. Selbst wenn es anwendbar wäre, würde es auf einen reinen Phänomenalismus führen. Aber Jaensch hat weder gezeigt, daß es anwendbar ist, noch hat er gezeigt, daß und wie sich dieser Phänomenalismus mit seinem „realistischen" Weltbilde verträgt.

Rudolf Carnap

Es scheint eine fremde Welt zu sein, in die uns Carnap versetzt. Die bisher behandelten Denker verblieben auf der Linie traditioneller Philosophie. Carnap kehrt dieser Philosophie entschlossen und, wie er glaubt, endgültig den Rücken. Er läßt keinen Zweifel daran, im Besitze der Wahrheit zu sein, — eine seiner Schriften schließt mit einer hübschen Widerlegung der „möglichen Gegen-Standpunkte" und mit der Aufforderung, jeder „Entgegnende" möge sich „ausdrücklich zu einem dieser Standpunkte bekennen". Es scheint auch sehr verkehrt zu sein, diese logistische Philosophie oder „Konstitutionstheorie" den phänomenalistischen Wirklichkeitslehren einzuordnen: soll doch der Phänomenalismus, wie der Realismus und Idealismus, nach Carnap seine Besonderheit erst im Bereich des „Metaphysischen" erhalten, mithin für die „neutrale" Konstitutionstheorie so wenig kennzeichnend sein wie jene anderen beiden Standpunkte. Keine Frage freilich ist es, daß wir uns auf positivistischem Boden befinden; aber es ist ein Positivismus von anderem, konstruktiverem Gepräge als der Positivismus des 19. Jahrhunderts. Die Philosophie erhält als „Grundwissenschaft" — so nennt auch Carnap seine Konstitutionstheorie — wieder eine souveräne Stellung, insbesondere den Naturwissenschaften gegenüber.

Diese Stellung ist allerdings seltsam maskiert: es wird nur noch von „der" Wissenschaft gesprochen, die nichts mehr mit dichtender „Philosophie" gemein hat. „Die Wissenschaft, das System begrifflicher Erkenntnis hat keine Grenzen. Das soll nicht heißen: es gibt nichts außerhalb der Wissenschaft ... Das Gesamtgebiet des Lebens hat noch viele Dimensionen außer der Wissenschaft; aber die Wissenschaft stößt innerhalb ihrer Dimension an keine Schranke ... es gibt keine Frage, deren Beantwortung für die Wissenschaft grundsätzlich unmöglich wäre." So tritt „die" Wissenschaft der „Philosophie" mit ihren „trostlosen Problemsituationen" entgegen, selbstsicher und mit kräftigem Optimismus. So vernichtet sie alle „Scheinprobleme": Erkennbarkeit des Fremdbewußtseins, der Wirklichkeit „an sich", der realistischen und idealistischen Thesen über die Außenwelt. Aber Gott, der die Bäume nicht in den Himmel wachsen läßt, hat auch dafür gesorgt, daß das „Philosophische" in der Philosophie als Wissenschaft erhalten bleibt.

Rudolf Carnap, 1891 in Wuppertal geboren, 1926 Privatdozent in Wien, 1930 dort Extraordinarius, ab 1931 an der deutschen Universität Prag (später nach Amerika emigriert), soll uns nur als Beispiel dienen für die Anwendung logistischer Methodik auf die Philosophie. Die Logistik ist Instrument, nicht selber Philosophie. Sie ist nicht notwendig mit dem Positivismus verbunden: Heinrich Scholz, einer ihrer temperamentvollsten Verteidiger (Geschichte der Logik 1931; Metaphysik als strenge Wissenschaft 1941) wehrt sich z. B. ganz energisch gegen diese Verbindung. Bei Carnap dagegen kommen Positivismus und Logistik recht eigentlich zum Schnitt; sein Hauptwerk: Der logische Aufbau der Welt (1928) ist darin exemplarisch. Was Carnap sonst veröffentlicht hat, ist gering. Seine Jenenser Dissertation über den Raumbegriff (1922), die seine Neigung zur Klassifikation schon hervortreten läßt — die spätere „Konstitutionstheorie" ist ja wesentlich exakte Begriffsklassifikation — steht noch auf Kantischem Boden; wenigstens gipfelt sie in dem Ergebnis, daß die Behauptung Kants „über die Bedeutung des Raumes für die Erfahrung durch die Lehre von den nichteuklidischen Räumen nicht erschüttert wird, aber von dem dreistufigen, euklidischen Gefüge, das Kant allein bekannt war, auf ein allgemeineres übertragen werden muß". Von den kleineren Schriften, die dem „Logischen Aufbau" vorausgehen, ist ein (1927 erschienener) Aufsatz über eigentliche und uneigentliche Begriffe hervorzuheben, von den späteren außer einem Abriß der Logistik (1929) eine Arbeit über Scheinprobleme in der Philosophie (1928), eine Art Anhang zum Hauptwerk.

Um die „Konstitutionstheorie" kennenzulernen, gehen wir aus von der Unterscheidung eigentlicher und uneigentlicher Begriffe. Eigentliche Begriffe sind zunächst die Realbegriffe, d. i. die Begriffe von wirklichen Gegenständen. Sodann die Formalbegriffe, d. i. Begriffe, welche eine Aussage „formen", z. B.: Begriffe wie „und" „oder" „alle" „nicht", — sie verhelfen uns dazu, etwas über die Wirklichkeit auszusagen, bezeichnen aber nichts Reales. Wir können sie auch „logische" Begriffe nennen und fügen ihnen die mathematischen Formalbegriffe bei. Diesen eigentlichen Begriffen stehen nun die uneigentlichen gegenüber. Das sind solche, die durch ein Axiomensystem definiert werden (implizite Definition). Ihnen fehlt ein wesentliches Merkmal der eigentlichen Begriffe: die Konstanz; sie haben keine feststehende, sondern eine variable Bedeutung, und bezeichnen gewissermaßen „Leerstellen", in die man je nachdem Real- oder Formalbegriffe einsetzen kann. Nämlich als „Anwendungsfälle" des Axiomensystems.

Daraus ergibt sich das Verhältnis der uneigentlichen zu den eigent-

lichen Begriffen. Der Aufbau der Wirklichkeitserkenntnis ist eine stufenweise Konstitution von Realbegriffen: die Realbegriffe bilden ein System, sie stehen, wie Carnap sagt, „in einem echten Ableitungszusammenhang". Die uneigentlichen Begriffe schweben demgegenüber sozusagen „frei in der Luft". Sie werden durch ein wirklichkeits- und anschauungsfreies Axiomensystem eingeführt, beruhen auf „Setzungen". Trifft es sich aber, daß wir auf einen Realbegriff stoßen, der die für den uneigentlichen Begriff angegebene formale Beschaffenheit hat, so können wir ihn diesem uneigentlichen Begriff „substituieren". Wir können z. B. die physischen Raumgebilde in die uneigentlichen Begriffe geometrischer Axiome einsetzen. Dadurch wird ein leeres Schema „erfüllt": „das Blut der empirischen Realität strömt durch die Berührungsstelle ein und fließt bis in die verzweigtesten Adern des bislang leeren Schemas" (der uneigentlichen Begriffe). So werden die uneigentlichen Begriffe „realisiert", und das ist der eigentliche Sinn der „Anwendung" impliziter Definitionen.

Von hier aus ist es leicht, den Einsatz der Carnapschen Konstitutionstheorie zu erfassen. Wir brauchen nur diese beiden Voraussetzungen: den zu erkennenden systematischen Zusammenhang aller Wirklichkeitsbegriffe, und die von der Logistik erarbeitete Relationstheorie, d. h. die auf Leibniz zurückgehende, durch Whitehead und Russell ausgearbeitete exakte (mathematisierende) Darstellung aller möglichen reinen Beziehungen, — um zu jener Gegenstandsordnung zu gelangen, die Carnap als Konstitutionssystem bezeichnet. Allerdings sind diese Voraussetzungen nur zureichend, wenn man unter „Erkenntnis" der Wirklichkeit versteht, was Carnap selber darunter verstehen will: Zurückführung, Reduktion, Analyse. Die Wirklichkeit auf das „Gegebene" zurückzuführen, die Gegenstände aus „Gegebenem" zu konstituieren, mit dem Verstande etwas nachzuvollziehen (Nachkonstruktion), was faktisch in jeder Erkenntnis geschieht, nämlich die „Verarbeitung" des Gegebenen „zu Gebilden, zu Vorstellungen der Dinge", das ist die Aufgabe der Konstitutionstheorie. Das „Gegebene" ist nicht bloß der Leitfaden, um uns im Labyrinth der Wirklichkeit zurechtzufinden, es ist — und darin liegt die erkenntnistheoretische Problematik dieses neuen Versuchs, die Welt zu konstruieren — zugleich die Basis des Wirklichkeitssystems selber.

Bevor wir uns diesem Begriff des „Gegebenen" zuwenden, wollen wir die Konstitutionstheorie noch von einer anderen Seite charakterisieren: als Strukturtheorie der Welt. Hier berührt sich Carnap nicht bloß mit Russells „Aufbau der Außenwelt", sondern mit den philosophisch bedeutsameren Versuchen der Phänomenologie und

Ontologie der Gegenwart. In der Tat ist diese Wendung zur Strukturlehre selbst ein Kennzeichen der „Struktur" des Gegenwartsdenkens. Man wird deshalb noch nicht erwarten, daß überall der gleiche Begriff von Struktur zur Verwendung kommt. Carnaps Strukturtheorie unterscheidet sich jedenfalls darin von derjenigen der Phänomenologie und Ontologie, daß sie f o r m a l i s t i s c h ist: Struktur ist Inbegriff aller formalen Eigenschaften einer Beziehung; Strukturbeschreibungen sind Beziehungsbeschreibungen, bei denen die Beziehungen selbst „ungenannt" bleiben, so daß also alle Qualität der Beziehungen wegfällt und nur das Beziehungsgerüst übrig bleibt. Die Strukturtheorie geht so sehr in der Relationstheorie auf, daß Struktur selbst als „Relationszahl" einer Relation definiert wird. Strukturen im Sinne Carnaps sind nicht „Aufzuweisendes", wie die Wesens- und Bewußtseinsstrukturen der Phänomenologie, sondern sie werden „gekennzeichnet" und eindeutig beschrieben durch Beziehungen.

Es sei uns, so führt Carnap in einem Beispiel für „strukturelle Kennzeichnung" aus, eine Eisenbahnkarte von einer bestimmten Gegend gegeben. Die Karte gibt zwar den Zusammenhang der Bahnlinien richtig an, aber weder die Namen der, als Punkte verzeichneten Orte, noch die richtigen Entfernungen. Kann uns die Anschauung des wirklichen Bahnnetzes (bzw. der Vergleich mit einer, alle Namen und Maßstäbe enthaltenden Karte) über die Bedeutung der Punkte und Linien auf unserer Eisenbahnkarte aufklären? Charakteristische Gestalten zu suchen ist zwecklos, denn alle Gestalten sind verzerrt. Was bleibt übrig? Wir müssen die Knotenpunkte höchster Ordnung suchen, d. h. die Punkte, an denen die meisten Linien zusammenlaufen. Und von ihnen aus müssen wir die Anzahl der Stationen bis zu den nächst niederen Knotenpunkten zählen usf. Ist nun für e i n e n Punkt unserer Karte der Name gefunden, so ergeben sich alle anderen Namen ohne Schwierigkeit. Vorausgesetzt, daß nicht etwa zwei Knotenpunkte auch nach Durchmusterung des g a n z e n Netzes ununterscheidbar bleiben (h o m o t o p e P u n k t e). Was ist dann zu tun? Wir müssen sozusagen aus dieser Beziehungsebene h e r a u s t r e t e n und uns auf eine andere begeben: an Stelle der Eisenbahnlinien müssen wir Straßenlinien, Fernsprechverbindungen usw. aufsuchen. „Durch jede dieser weiteren Verbindungen würden wir ganz analog, wie anfangs durch die Beziehung der Bahnverbindung, erst einzelne und dann alle Punkte zu kennzeichnen suchen." Bleiben auch jetzt noch homotope Punkte, so können wir Einwohnerzahlenverhältnisse und sonstige Beziehungen zu Hilfe nehmen, schließlich auch die historischen Beziehungen. „Sollte nun nach Erschöpfung sämtlicher zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Beziehungen sich noch kein Unterschied zwischen den beiden Orten

ergeben haben, so sind sie eben nicht nur für die Geographie, sondern überhaupt für die Wissenschaft ununterscheidbar. Daß sie subjektiv verschieden sind, indem etwa ich mich an dem einen Orte befinde, an dem anderen nicht, bedeutet objektiv keine Unterscheidung; an dem anderen Orte wird ja dann ein genau gleich beschaffener Mensch sich befinden, der ebenso sagt: ich bin hier und nicht dort."

Dieses Beispiel ist lehrreich, weil es uns sogleich mit allen Grundfragen der Konstitutionstheorie bekannt macht: mit der strukturellen Kennzeichnung wirklicher Gegenstände, mit dem Problem der Konstitutionsstufen, mit der Lehre von den Weltpunkten und Weltlinien, sogar mit der eigentümlichen Auffassung von der Subjektlosigkeit des Gegebenen, durch die sich Carnap dem Positivismus Machs nähert. Betrachten wir dabei zuerst die Konstitutionsstufen und die Frage der Darstellung der Weltordnung als Stufenordnung. Es sind nicht bloß mehrfache „Schritte" durch die wir die Gegenstände konstituieren, sondern es gibt eben auch, trotz der „Einheit des Gegenstandsgebietes", eine Mehrheit von „Gegenstandssphären", — die eigenpsychischen, physischen, fremdpsychischen und geistigen Gegenstände. Da eine Erkenntnis von Fremdseelischem (fremdem Bewußtsein) ohne Vermittlung von Physischem (Leiblichem) nicht möglich ist, da andererseits eine Erkenntnis der eigenpsychischen Vorgänge (eigenes Bewußtsein) sehr wohl ohne Erkenntnis des Physischen möglich ist, so werden wir sagen können: „Die eigenpsychischen Gegenstände sind erkenntnismäßig primär in bezug auf die physischen Gegenstände, die fremdpsychischen dagegen sekundär. Wir werden deshalb die physischen Gegenstände aus den eigenpsychischen und die fremdpsychischen aus den physischen konstituieren."

Die Basis unseres Konstitutionssystems ist also die „eigenpsychische" Gegenständlichkeit: der Bereich der rein individuellen Erlebnisse. Es muß einen Weg geben, „vom individuellen Erlebnisstrom ausgehend Objektives zu konstituieren", — wofern man eben die Gegenstände nicht nur logisch, sondern „erkenntnismäßig" ordnen will. Da aber auch die eigenpsychische Gegenständlichkeit eine Beziehungsgegenständlichkeit sein muß, wenn sie eine „Struktur" haben soll, so ist noch weiter zurückzugreifen auf die Elemente der eigenpsychischen „Gebilde". Diese Elemente sind das, „was zu allem anderen erkenntnismäßig primär ist": die Elementarerlebnisse oder das „Gegebene". Die Elementarerlebnisse können, als Grundelemente des Konstitutionssystems, nicht weiter zerlegt werden — es gibt für sie keine „eigentliche" Analyse mehr, sondern nur noch eine „Quasianalyse" —, sie dürfen auch nicht als

Ichbestimmtheiten definiert werden. Die Ichbezogenheit ist keine ursprüngliche Eigenschaft des Gegebenen. Von Ichbezogenheit eines Erlebnisses läßt sich ja erst reden, wenn die Erlebnisse anderer aus „meinen" Erlebnissen bereits konstituiert sind (Intersubjektivität). Man merkt schon, daß Carnap hier in die Fußangeln jenes Solipsismus gerät, der uns auch sonst in der Philosophie der Gegenwart begegnet. Gegen Machs Begriff des Elementes wird eingewendet, daß psychische „Elemente" verschiedener Arten, aus denen die Erlebnisse aufgebaut werden, Abstraktionen sind: es fehle hier gerade die eigenpsychische „Basis". Dennoch fordert Carnap „Neutralität" der Basis, d. h. er fordert — durchaus im Sinne Machs —, daß die Basis vor dem Aufbau des Systems „weder psychisch noch physisch ist".

Das sind Schwierigkeiten, in die wir uns hier nicht zu vertiefen haben. Wir konzedieren auch die Geschlossenheit der Durchführung im Entwurf des „eigenpsychischen" Gegenstandsgebietes: der Qualitätsklassen, Sinnesklassen, Empfindungen, Sehfeldstellen, Farben und Farbkörper bis zur „Zeitordnung". Wichtiger ist uns der zweite Konstitutionsschritt: „der Übergang von der zweidimensionalen Ordnung des Sehfeldes zur dreidimensionalen des Raumes der Sehdinge." Hier tritt nämlich jener Terminus auf, der auch bei den englischen Logistikern eine Rolle spielt: der Weltpunkt. Weltpunkte sind Raumpunkte, denen allerlei „zugeschrieben" wird; zunächst einmal Farbe (nachher noch andere Qualitäten). Sie sind aber Raumpunkte mit Zeitkoordinaten, gleichzeitige Raumpunkte oder Punkte der Raumzeitwelt. Diese Weltpunkte haben wegen ihrer Zeitzugehörigkeit die Eigenschaft, auf Weltlinien zu liegen, — stetigen Kurven, bei denen „zu jedem Wert der Zeitkoordinate ... genau ein Weltpunkt gehört", und die eine Reihe von Postulaten erfüllen müssen (möglichst wenig gekrümmt zu sein, möglichst kleine Winkel mit der Zeitrichtung zu bilden usw.). Als Ergebnis dieser Zuschreibungen erhalten wir die Wahrnehmungswelt, die wir „nach Analogie" an Hand der Kategorien Kausalität und Substanz vervollständigen, und aus denen wir die physikalische Welt konstituieren. Aus ihr glaubt Carnap dann die höheren Stufen der fremdpsychischen und geistigen Gegenstände ableiten zu können.

Blicken wir zurück, so sind es vornehmlich zwei Ansprüche, denen die Konstitutionstheorie genügen soll: sie soll unsere Erkenntnis in ihrem formalen Gefüge rational nachkonstituieren, und sie soll alle Aussagen der Realwissenschaften zum Ausdruck bringen, — trotz der „eigenpsychischen Basis" des Systems. Wie das Ergebnis schließlich aussieht, hat Carnap abermals in einem Bilde sehr deutlich veranschau-

licht: Wir sehen auf den — wolken- und mondlosen — Sternhimmel und nehmen an, es gäbe nur Fixsterne gleicher Helligkeit und Farbe. Das sind Gegenstände von ein und derselben Art. Sagt man uns nun, es gäbe da doch offenbar eine Reihe verschiedener Gegenstandsarten, — die Sterne selbst, die Abstände je zweier Sterne, die Größenverhältnisse der Abstände, die Dreiecke je dreier Sterne, die Überdeckungsbeziehung zweier Dreiecke usf., so antworten wir: das alles sind außer den Sternen selbst gar keine „autonomen Gegenstandsarten", es sind nur Beziehungen und Beziehungsgefüge an den Sternen. „Alle Gegenstände der Realwissenschaften (außer den Elementarerlebnissen, die den Sternen entsprechen) sind Sternbilder nebst Verhältnissen und Verknüpfungen von solchen, die aus eigenschaftslosen, aber ordenbaren Sternen gebildet werden; die Verschiedenheit der sog. Gegenstandsarten, insbesondere der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem, bedeutet nur eine verschiedene Art der Sternbilder (oder ihrer Verknüpfungen) infolge verschiedener Zusammenfassungsweisen."

Das ist ein Weltbild von erschütternder Simplizität, ein Objektivismus der Elementarerlebnisse, der blind dafür ist, daß er faktisch dem Subjekt eine mehr als prometheische Aufgabe gibt: die Welt so „zusammenzufassen" wie sie uns erscheint. Natürlich leugnet Carnap als echter Positivist jede Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Die Vokabel „Erscheinung" gibt es in seinem Wörterbuch überhaupt nicht, und „Wesen" (als Inhalt von Beziehung) ist, weil es nicht mehr als Beziehung dargestellt werden kann, kein Gegenstand der Konstitutionstheorie. Wesensprobleme sind metaphysische Probleme, metaphysische Probleme sind Scheinprobleme. Wenn die Metaphysik zu ihrer Darstellung Worte benutzt, so darf das „nicht zu der Meinung verleiten, als bewege sie sich doch im Gebiet der Begriffe". Was nicht definiert werden kann, ist eben kein Begriff, und mit „Lebensrätseln" sich zu befassen, ist keine vernünftige Beschäftigung eines vernünftigen Mannes.

Dennoch besitzt Carnaps metaphysikfreie Erkenntnistheorie nicht nur zahlreiche Übereinstimmungen mit anders begründeten Richtungen des Gegenwartsdenkens, sondern im Ganzen auch die Signatur dessen, was wir „phänomenalistische Wirklichkeitstheorie" nennen. Wie Driesch und Dingler beginnt Carnap mit einem methodischen Solipsismus, der zwar keine Trennung des „ipse" von anderen Subjekten bedeuten, sondern nur voraussetzen soll, „daß über gewisse Stellen des Erlebnisstromes Aussagen gemacht werden können von der Art, daß eine solche Stelle zu einer bestimmten anderen in einer bestimmten Beziehung stehe", der aber doch eben vom „individuellen Erlebnisstrom" ausgeht. Wie Dingler insbesondere, in dessen „Voluntarismus" Carnap mit

Recht eine Weiterbildung des älteren Konventionalismus (H. Poincaré) erblickt, lehrt auch Carnap, daß die „Basis" des „Konstitutionssystems" Sache der „Wahl", d. h. der freien Entscheidung ist. Wie die Phänomenologie, auf die noch einzugehen sein wird, fordert Carnap eine methodische „Enthaltung" in bezug auf Realsetzung, eine „Einklammerung" der in den Erlebnissen „vorkommenden" Realsetzungen. Sehr eng verwandt ist ferner, wie schon angedeutet, seine Strukturtheorie den ontologischen Strukturtheorien, seine Stufenlehre der ontologischen Schichtenlehre.

Wenn der Gegensatz von Erscheinung und Wesen, Erscheinung und Ding an sich auch wegfällt, und für eine „Phänomenalisierung" in dieser Wirklichkeitsanalyse kein Raum zu sein scheint, so entsteht doch dieser Anschein durch eine falsche, weil einseitige Kennzeichnung des Begriffs Phänomenalismus. Dieser wird mit der Behauptung der Existenz von „Dingen an sich" verbunden, — mit einer realistischen Voraussetzung also, die dem Phänomenalismus nicht immer, und auch z. B. bei Ernst Mach nicht eigen ist. Diejenige Form des Phänomenalismus, die uns bei Driesch (auf dem Standpunkt der „Wirklichkeitslehre") begegnete, werden wir allerdings bei Carnap nicht erwarten dürfen. Andererseits geht doch seine „Wirklichkeitsanalyse" nicht in der Analyse von Gegebenem auf. Vielmehr: es werden wirkliche, unwirkliche und „wirklichkeitsartige" Gegenstände unterschieden, und es werden für alle Gegenstände die Grenzen zwischen „Wirklichkeitsartigem" und „Nichtwirklichkeitsartigem" festzulegen gesucht, was ohne impliziten phänomenalistischen Ansatz nicht möglich ist.

Zur „Wirklichkeit" der Gegenstände — die als solche, d. h. als „Wirklichkeit" nicht thematisierbar ist — soll erforderlich sein, daß die Gegenstände einem „umfassenden gesetzmäßigen System" angehören, daß sie entweder selbst intersubjektiv sind oder intersubjektive Gegenstände „konstituieren", und daß sie eine Stellung in der Zeitordnung haben; allgemein: daß die Gegenstände der „Erfahrung" eingeordnet sind. Das ist der Empirismus Carnaps, der seine Herkunft aus dem Kritizismus, mithin dem kritizistischen Phänomenalismus, nicht verleugnet. Nimmt man Kants Konstitutionsbegriff den apriorischen Gehalt, so bleibt Carnaps logistisches Konstitutionsmodell übrig. Wobei es eine Sache für sich ist, daß eine solche Reduktion geltungstheoretisch unhaltbar ist. Die Naivität des Anspruchs, mit solchen (unzulänglichen) Mitteln die Welt zu „konstituieren", bleibt jedenfalls unverkennbar.

III. KAPITEL

PHÄNOMENOLOGISCHE METAPHYSIK

Die phänomenologische Metaphysik: eine aus der Phänomenologie hervorgegangene oder doch darauf verweisende, ganz auf Anschauung, Wesensschau gestellte, allem Kritizismus, Realismus und aller Reflexionsphilosophie abgeneigte Metaphysik, gehört zu den wichtigsten Übergangserscheinungen des Gegenwartsdenkens. Wir werden sie im folgenden an der Philosophie Max Schelers verdeutlichen. Von den phänomenalistischen Wirklichkeitslehren, die wir im vorigen Kapitel behandelten, ist sie ebenso zu unterscheiden, wie von der phänomenologischen Systematik im engeren Sinne, d. h. der Philosophie des jüdischen Denkers E. Husserl († 1938). Die „phänomenologische" Metaphysik will weder phänomenalistisch sein, d. h. die philosophische Erkenntnis auf „Erscheinungen" beschränken, noch will sie der „Wirklichkeit" jene bevorzugte Stellung geben, die sie in den behandelten phänomenalistischen Theorien erhielt: schon deshalb will sie es nicht, weil sie in erster Linie Wesenswissenschaft, essentielle Ontologie ist. Nur insofern besteht hier ein Zusammenhang, als die dort schon begonnene Wendung zur „Naivität" jetzt ihren Abschluß erhält.

Die aus der deskriptiven Psychologie Fr. Brentanos durch Umstülpung der Brentanoschen Evidenzlehre entstandene phänomenologische Methode gehört als solche, nämlich in der ihr von Husserl gegebenen Gestalt, nach Voraussetzungen, Tendenz und Ergebnissen noch ganz der Philosophie des 19. Jahrhunderts an. Es bedurfte erst der radikalen Änderungen, die Max Scheler — selbst nicht von Husserl, sondern von R. Eucken und dessen „noologischer" Methode[1] herkommend — alsbald an Husserls Phänomenologie vornahm, um den Anschein zu erwecken, als sei dieses, zwar objektivistisch eingestellte, aber seinem Wesen nach ganz immanenzphilosophische, ja autistische jüdische Denken am Aufbau der Gegenwartsphilosophie und an der „Renaissance" der Philosophie maßgebend beteiligt.

Allerdings, ein mehr äußerliches, „soziologisches" Moment spricht für diesen Schein. 1913 gründete Husserl das Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, in dem nicht nur Schelers Werk

[1] Vgl. S. 140.

über den Formalismus in der Ethik, und zwar sogleich im ersten Bande erschien, sondern in rascher Folge auch Arbeiten anderer deutscher Autoren wie Paul Linke, Alexander Pfänder, Dietrich v. Hildebrand, Oskar Becker, Dietrich Mahnke, Ludwig Landgrebe veröffentlicht wurden; 1924 brachte das Jahrbuch sogar „Sein und Zeit", das Hauptwerk Martin Heideggers. Da sich alle diese Forscher, obzwar in sehr verschiedenem Sinne und mit recht abweichenden Ergebnissen, auf die Husserlsche Methode bezogen, schien der äußere Rahmen für eine „Schule" gegeben und ausgefüllt. Dies um so mehr, als sich auch andere, mit Husserl in keinem Zusammenhang stehende oder nur gewisse Bestandteile der Phänomenologie anerkennende Denker — am frühesten schon W. Dilthey, auf dessen „phänomenologische" (objektivistische) Periode wir oben hinwiesen[1], später N. Hartmann — in ähnlicher Weise auf die Phänomenologie als neue Lehre bezogen. So konnte, bei weniger kritischen Betrachtern, der Eindruck einer großen „revolutionierenden" Errungenschaft entstehen.

Denn Husserl, dessen Selbstbewußtsein keiner Steigerung mehr fähig war, — in seinen Vorlesungen verglich er sich, bemerkt ein katholischer Kritiker, H. Burgert, „mit den größten Denkern der Vergangenheit"; „die Geschichte der Philosophie seit Descartes war wie eine einzige Linie auf ihn selber hin. Er war der Messias, der endlich nach langem Sehnen und Tasten der Welt die ganze Wahrheit brachte" — verstand es, seinen Lehren den Anstrich des Geheimnisses zu geben. Seine Veröffentlichungen, je später je mehr in einer überspitzten, nervösen, affektiven Sprache geschrieben, galten nur den Außenwerken des Systems; das Innere war nur Eingeweihten zugänglich. Seine Vorlesungen läßt er von Schülern edieren (so die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins 1928 von Heidegger). Von seinen Assistenten läßt er sich Arbeiten zur authentischen Interpretation der Phänomenologie schreiben, die er bevorwortet (E. Fink 1933). Die Aufnahme in die französische Akademie quittierte er mit „Méditations Cartésiennes" (Paris 1931) nebst Danksagung an die französische Zivilisation, — eine deutsche „Übersetzung" weiß er zu verhindern. Dafür unternimmt er noch in den letzten Jahren seines „Aufenthaltes" in Deutschland Vortragsreisen, auf denen er das Simpelste zu oberst kehrt und es in populärer Form verkündet, von dem sehr regen Interesse bestimmt, einem Zerfall seiner Schule (die in Wahrheit schon bei der Gründung zerfallen war) vorzubeugen.

Um hier klar zu sehen, und bestimmte Voraussetzungen der phä-

[1] Vgl. oben S. 136 f.

nomenologischen Metaphysik deutlich zu machen, geben wir eine kurze Darstellung der Phänomenologie in der ihr von Husserl gegebenen Form, — immer dabei im Auge behaltend, daß es sich um einen Zweig der österreichischen Schule handelt und daß Brentano, so sehr er sich gegen Husserl ausgesprochen hat, der eigentliche Inspirator dieser Gedanken ist.

E. Husserl habilitierte sich 1887 mit einer Schrift über die Philosophie der Arithmetik (1891); 1900 veröffentlicht er Prolegomena zur reinen Logik, als ersten Band „Logischer Untersuchungen", deren zweiter Band (1901) weitschichtige Analysen zur Bedeutungslehre, Abstraktionstheorie, zur Lehre vom Ganzen und den Teilen und auch zur „phänomenologischen" Begründung der Erkenntnis enthält. Die hier als gemeinsame Wurzel der „reinen Logik" und der theoretischen Psychologie angesetzte neue Wissenschaft, eben die zunächst noch wie bei Brentano als „deskriptive Psychologie" bezeichnete Phänomenologie, wird — nach einem programmatischen Aufsatz in der Zeitschrift Logos 1910, worin das Wort Kants, daß man nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren lehren könne, als Bekenntnis zur Unwissenschaftlichkeit gebrandmarkt wird — 1913 in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" zu systematisieren versucht. Mit dieser Arbeit eröffnet er das schon genannte Jahrbuch. 1929 veröffentlicht er ein Buch über transzendentale und formale Logik als den „Versuch einer Kritik der logischen Vernunft". Dazu kommen noch die bereits angeführten „Meditationen" und die Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Das sind die Materialien.

Die erste Arbeit hatte es sich zur Aufgabe gestellt, die Mathematik „psychologisch" zu unterbauen. Diese Fundierung gelang jedoch nicht; der „Übergang von den psychologischen Zusammenhängen des Denkens zur logischen Einheit des Denkinhaltes (als Einheit der Theorie)" wollte sich nicht herstellen lassen. So sieht er sich gezwungen, die philosophisch-mathematischen Untersuchungen zurückzustellen, um in den Grundfragen der Erkenntnistheorie zur „sicheren Klarheit" vorzudringen.

Es hätte nahegelegen, nun jede „psychologische" Begründung der Logik zu verneinen und den früheren Ansatz preiszugeben. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. Der erste Band der „Logischen Untersuchungen" enthält scharfe Angriffe gegen den sog. Psychologismus in der Logik, den er mit Stumpf und Stiel auszurotten verspricht. Allein es wird hernach doch wieder eine Psychologie, nämlich eine „deskriptive", zum Fundament der reinen Logik gemacht.

Wie Rickert nämlich hatte auch Husserl die Psychologie als „Tatsachenwissenschaft“, „Naturwissenschaft“ bestimmt. Darauf ließ sich natürlich eine reine Logik nicht errichten. Aber die Psychologie als Naturwissenschaft ist nur der eine Pfeiler damaliger „Fachwissenschaft“ Psychologie. Der andere ist die introspektive Psychologie, die Psychologie als Bewußtseinslehre[1]. Und das Bewußtsein ist, selbst als empirischer Befund, niemals *bloße* Tatsache. Husserl allerdings ging damals so weit, auch das empirische Ich als Tatsache zu leugnen: er vermochte es „schlechterdings nicht zu finden“. In der zweiten Auflage der Logischen Untersuchungen bemerkt er, er hätte es „inzwischen zu finden gelernt“, bzw. gelernt, sich „durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ichmetaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen“.

Der Psychologismusstreit hatte also die Frage auf ein falsches Gleis geschoben, und Husserl selbst — geschichtlichen Überlegungen ohnedies unzugänglich — hat sich über die Situation damaliger Psychologie so wenig Rechenschaft abgelegt, daß er, trotz späterer Umbiegung der Phänomenologie in „Lebensphilosophie“, den rationalistisch-dualistischen Ansatz der Psychologie seiner Zeit nicht nur nicht überwunden, sondern zuletzt noch in eine reine bewußtseinsformale Immanenzphilosophie solipsistischer Prägung aufgenommen hat. Er bestreitet den grundwissenschaftlichen Anspruch der empiristischen Psychologie; eine Grundwissenschaft, die die Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt“ stellt, kann sich allerdings nicht als „Tatsachenwissenschaft“ etablieren, oder als Seitenzweig einer Tatsachenwissenschaft auftreten. Aber die introspektive Psychologie ist nicht empiristische Psychologie, sondern Bewußtseinslehre. Und auch *Brentanos* „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ war, als Wissenschaft von den psychischen Phänomenen (Psychognosie), nicht empiristisch.

Denn was sie „beschreiben“ wollte: das sich in „innerer Wahrnehmung“ Zeigende, sollte sich als unmittelbar evident erweisen und insofern nicht empirisch, sondern gerade *apriorisch* sein[2]. Genau das ist es, was Husserl mit *seiner* „deskriptiven Psychologie“ bezweckt. Nur daß er an einem wichtigen Punkte Brentano durch *Bolzano* ergänzen zu müssen glaubt: die auf Evidenz beruhenden „apriorischen“ Begriffe dieser Bewußtseinslehre sind nach Brentano insgesamt *negativ*; sie setzen kein „Dasein“; als Erkenntnisse sind sie „Unmöglichkeitserkenntnisse“. Für Husserl aber sind sie *positiv*, — Erkenntnisse von idealen Gegenständen, Wesenheiten, Wahrheiten „an sich“.

[1] Vgl. Einleitung S. 21.

[2] Vgl. S. 98.

Aber wir haben vorgegriffen. Die „Phänomenologie" selbst, die sich nicht historisch, sondern systematisch einführt, geht aus vom Wissen bzw. von der Wissenschaft. Wissen besteht in wahren Urteilen. Wahre Urteile sind von Meinungen und Glaubensüberzeugungen unterschieden durch eine besondere Art von Gewißheit, — Evidenz. Die Evidenz ist sozusagen das „unmittelbare Innewerden der Wahrheit selbst". Auf ihr beruht alle wissenschaftliche Erkenntnis: der Begriff des Wissens reicht so weit wie der der Evidenz. Wenn wir erkennen, erkennen wir „etwas" (Brentanos Intentionalität). Wenn das Erkennen evident ist, ist uns in und mit diesem Erkennen auch das „etwas", der Gegenstand, gegeben. Jeder mögliche Gegenstand steht uns in der Evidenz „vor Augen", wird als wahr erkannt.

Wir können das — und hier gleitet Husserl ab in dasjenige, was H. Maier logischen Absolutismus nannte — auch so ausdrücken: was uns in Evidenz vor „Augen" steht, ist seiner „ursprünglich" (originär) gegebenen Beschaffenheit nach selbst eine Wahrheit. Wir können also vom Gegenstande so weit abstrahieren, daß wir nur diese seine Wahrheit „erfassen". Das ist „ideierende Abstraktion", die an Stelle der Sicht auf den Gegenstand die Sicht auf die — völlig leere — Wahrheit des Gegenstandes setzt und sich zugleich von der Mannigfaltigkeit individueller Erkenntnisakte befreit, in denen allen ein und dasselbe, die Wahrheit des Gegenstandes „erkannt" sein soll.

Bezeichnen wir die merkwürdige Eigenschaft der Gegenstände, in der evidenten Erkenntnis „Wahrheiten" zu werden, als ihr „Erscheinen", so gelangen wir zu einer Wesenlehre der Erscheinungen. Diese „Wissenschaft" heißt Eidetik. Sie gehört zur Phänomenologie im weiteren Sinne. Die Phänomenologie im engeren, eigentlichen Sinne verhält sich zur Eidetik wie das Begründende zum Begründeten; sie ist „Wissenschaft" nicht mehr von Erscheinungen, sondern vom „Erscheinen", das uns das „Wesen" der Erscheinungen selbst erschließt. (Mit Erscheinung im Kantischen oder phänomenalistischen Sinn soll die phänomenologische „Erscheinung" nichts zu tun haben.)

Das Bewußtsein ist auf Gegenstände gerichtet, — eben das macht den „Akt"-Charakter des Bewußtseins aus. Die Phänomenologie im engeren Sinne fordert nun, diese Richtung des Bewußtseins umzukehren: das theoretische Interesse nicht auf die Gegenstände zu richten und sie als Wirklichkeiten zu setzen, sondern „im Gegenteil eben jene Akte, die bislang gar nicht gegenständlich waren", zu „Objekten der Erfassung und theoretischen Setzung" zu machen. Diese Umwendung zeigt sogleich, was die Phänomenologie mit Psychologie, insbesondere mit introspektiver oder Bewußtseinspsychologie zu tun hat. Sollen wir vom Denken der Gegenstände zum Denken des

Denkens der Gegenstände, vom Bewußtsein eines „etwas" zur Struktur des Etwas bewußthabenden Bewußtseins übergehen, so ist das zweifellos eine „psychologische" Beschäftigung. Die reine „Beschreibung" der Phänomenologie will aber mehr: sie will eine auf Grund von Erlebnisanschauung vollzogene Wesensanschauung sein, nicht innere Zustände beschreiben, sondern deren „Wesen". Wobei also der Ansatz der Eidetik noch einmal auftritt: auch die Akte sollen ihre „Wahrheit" haben, und diese Wahrheit des Erscheinens soll grundlegend sein für die Wahrheit der Erscheinungen.

Damit wird die eidetische Phänomenologie zur transzendentalen, und setzt ein mit einer phänomenologischen „Fundamentalbetrachtung", von der viel Redens gemacht worden ist, die sich aber als Paraphrase des Ausgangspunktes der Descartesschen „Meditationen" entpuppt. In „natürlicher Einstellung" bin ich auf die Welt gerichtet, in der ich mich finde, und die zugleich meine Umwelt ist. Was ich auch immer an ihr bezweifle oder verwerfe, — an der Wirklichkeit ihres Daseins ändert sich solange nichts, als ich nicht diese natürliche Einstellung selber aufgebe. Sie „aufgeben", das soll nicht heißen, sie vernichten, sondern nur: sie „außer Aktion setzen", „ausschalten", „einklammern", von ihr keinen Gebrauch machen, Urteilsenthaltung (epoché) üben. Diese Methode der „Einklammerung" wird angewandt insbesondere auf die sich mit der „natürlichen Welt" beschäftigenden Wissenschaften: selbst wenn ihre Sätze evident sind, dürfen sie nicht angenommen werden!

Aber bleibt, wenn wir die Welt so in Klammern setzen, überhaupt noch „etwas" übrig? Haben wir nicht alles eingeklammert? Denn auch mich selbst und mein Denken (cogitare) soll ich nach phänomenologischem Rezept einklammern. Es bleibt — wird uns versichert — eigentlich alles übrig; denn da sich die Einklammerung nur auf eine bestimmte Bewußtseinsrichtung, die natürliche Einstellung erstreckt, so bleibt das ganze Feld des reinen Bewußtseins übrig, und ich soll durch Urteilsenthaltung zu der Einsicht kommen, „daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird".

Aber Husserl geht noch weiter. Durch seine Methode fühlt er sich ermächtigt, Ungeheuerliches über dieses „Eigensein" des Bewußtseins auszusagen: daß es, wenn wir die Dingwelt vernichtet denken, in seiner „Existenz" gar nicht berührt wird, daß es im wahren Sinne absolutes Sein ist, daß zwischen Bewußtsein und Realität ein „Abgrund des Sinnes" gähnt, — daß das Bewußtsein nicht auf die Welt, sondern die Welt auf das Bewußtsein angewiesen ist. Eingesperrt in das reine Bewußtsein, wissen wir uns als Herren der Welt, wähnen wir uns zu

absolut gültigen Behauptungen über alles berechtigt, was Gegenstand der Erfahrung ist: in der Reduktion finden wir eine „absolute Sphäre" von Stoffen und Formen, „zu deren bestimmt gearteten Verflechtungen nach immanenter Wesensnotwendigkeit dieses wunderbare Bewußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Transzendentes ist".

Daß dieses Ergebnis nur erreicht wird durch Rückgang auf einen sozusagen „naiven" Solipsismus, soll verdeckt werden durch die Rede, es handele sich hier um „Transzendentalphilosophie", nicht um empirisches, sondern um „reines" Bewußtsein. Aber diese „Reinheit" soll eben doch keine logisch „erdachte", sondern eine „aktuelle" sein. Das Bewußtsein soll nicht im Gegensatz zum Erleben stehen: das Grundfeld der Phänomenologie soll das unendliche Feld „absoluter Erlebnisse" sein. Durch diese einfache Äquivokation „gelingt" es der Phänomenologie, auch die lebensphilosophischen Belange zur Geltung zu bringen: die absoluten Erlebnisse sind „sinngebend" für die empirischen; sie sind ihnen aber nicht etwa vorgelagert in einer Region des „Sinnes", sondern als reines Bewußtsein leben wir in diesen absoluten Erlebnissen, im absoluten Bewußtseins- oder Erlebnisstrom, — ja eben im Absoluten selbst.

Überflüssig hervorzuheben, daß diesen Absolutismus — der genau wie bei Bergson, dem jüdischen „Lebensphilosophen", Spinozas „natura naturans" und also die jüdische Mystik zum Modell hat — zuletzt noch verschärft wird: in der Errichtung eines „transzendentalen" Solipsismus, den Husserl nun auch namentlich einführt und zum Ansatz einer „subjektiven" Logik, von der aus allererst die „Welt-Logik", „mundane Ontologie" begründet werden könne, benutzt. „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses ‚Ich bin' ist für mich ... der intentionale Urgrund für meine Welt."

Daß eine solche formale, von allem wirklichen Erleben gereinigte Immanenz nicht nur in der Phänomenologie, sondern auch bei anderen, deutschen Denkern auftritt, ist kein Grund, sie von der Beziehung zum jüdischen Denken abzulösen: es kommt ja zum mindesten darauf an, welche Stellung der Solipsismus im System einnimmt, welche Funktion er zu erfüllen hat. Für alle, vom „Satz des Bewußtsein" ausgehenden Denker: Schopenhauer, Schuppe (und die „immanente Philosophie"), Driesch, Dingler u. a. ist erstens die formale Immanenz keine transzendentale, und zweitens ist sie eine Gewißheit, Selbstgewißheit, von der aus die Metaphysik, Wirklichkeitslehre, der Voluntarismus, Phänomenalismus usw. allererst zu errichten und zu er-

arbeiten sind. Für Husserl steht sie am Ende. Nicht deshalb, weil hier umgekehrt vom „Satz der Intentionalität" als dem Prinzip des Objektivismus ausgegangen wurde[1]. Sondern weil sie die letzte und höchste Erkenntnis ist, der letzte Punkt aller Gegenstands-, Wahrheits-, Wesensschau: „Die ganze Phänomenologie ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst in einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität." Was also für die anderen, und so auch für Descartes, in das Wirklichkeitsproblem erst hineinführen soll, ist für die Phänomenologie der Weisheit letzter Schluß: die Selbstvergottung als höchste Gewißheit. Das Realitätsproblem ist schon erledigt, wenn die Phänomenologie zum Ich-bin als „intentionalem Urgrund" meiner „Welt" gelangt.

Die Unfruchtbarkeit und Wertlosigkeit solcher Erkenntnismystik — die mit dem ganz andersartigen Ansatz der Kantischen Philosophie nichts als den Namen „transzendental" gemeinsam hat — springt in die Augen. Es ist klar, daß die Phänomenologie in dieser Form nicht Schule machen konnte. Nicht von der „transzendentalen", sondern von der „eidetischen" Phänomenologie geht die sich auf Husserl berufende „phänomenologische" Metaphysik aus. Von welcher Art diese Metaphysik ist und wie auch sie, als eine Art Strohfeuer, ebenso schnell aufflammte wie verging, werden wir nunmehr an der Philosophie Max Schelers verdeutlichen.

Max Scheler

Noch immer ist Max Scheler, der 1928 als 54jähriger in Frankfurt am Main starb, ein Ferment des Gegenwartsdenkens. Sein Nachlaß ist erhalten und zum Teil schon veröffentlicht (Band I Zur Ethik und Erkenntnislehre 1933). Seine Philosophie selbst hat niemand konservieren können. Die Formeln, die er gab, sind verblaßt. Aber die Unruhe seines Forschens, Fragens, Suchens, Behauptens und Bestreitens, — von ihr ist noch etwas geblieben. Sei es, weil sich führende deutsche Denker der Gegenwart, wie N. Hartmann, der Schelers Nekrolog geschrieben hat, oder M. Heidegger, auf ihn berufen, von ihm angeregt wurden. Sei es, weil er einen seltenen Spürsinn, Instinkt für Dinge, Themen, Probleme hatte, die damals in der Luft lagen, heute spruch-

[1] Vgl. oben S. 69.

reif geworden sind. Das gilt vornehmlich von seiner Anthropologie. Seine Wertethik ist in den Hintergrund getreten. Erst recht die, eine Zeitlang so aufsehenerregende, von ihm selbst bald preisgegebene Religionsphilosophie. Seine Wissenssoziologie — programmatisch und substanzarm, wenn man sie mit Webers Soziologie vergleicht — hat keine Nachfolge gefunden. Seine Metaphysik, zuletzt noch skizziert in dem (Nachlaß)Bändchen: „Philosophische Weltanschauung" (1929), ist niemals ausgeführt worden.

Überhaupt ist Scheler, diese gewaltsame, leidenschaftliche, uneinheitliche, zweideutige Natur, Asket und Genußmensch, Erotiker und Politiker, Christ, Halbjude und mehrfacher Konvertit, eher ein Instinkt- als ein Denkphänomen: was besagen soll, daß auch noch seine üppig wuchernde kognitive Phantasie von vitalen Triebkräften gespeist und in immerwährender Aufregung gehalten wird. Er schreibt im Augenblick für den Augenblick, — es gibt, sagt N. Hartmann, „eben auch ein Recht des Augenblicks und eine Wahrheit des Augenblicks". Er hat nicht die Zeit, seine Bücher ausreifen zu lassen, widerruft heut, was er gestern als apodiktisch gewiß gelehrt hat; er scheut sich nicht, eine eben (1906) ausgedruckte „Logik", weil sie ihm nicht mehr zusagt, einstampfen zu lassen. Er ist aber auch ein Arbeitsphänomen: sein Denken, Forschen ist stets mehrgleisig, und manches gemahnt an die großen Leistungen der Wissensynthetiker.

Schärfster Gegner jeder „Systemphilosophie" (die falsch schon sei „als Systemphilosophie") und von ganz und gar nicht „klassischer" Diktion, ist Scheler — und das macht das eigentliche Paradox seines Wesens aus — immer auf Endgültiges, Ewiges, Absolutes, auf letztgültige Wert-, Seins-, Erkenntnis-, Herzensordnungen gerichtet. An jedem Punkt, in jeder Aufgabe und in jedem Ergebnis habe das Denken ein Unbedingtes zum Ausdruck zu bringen. Streng evidente und für alles zufällige Daseiende a priori gültige Einsicht in alle Wesenszusammenhänge des Seienden, — das ist nach seiner Definition das „Wesen" der Philosophie. Dieser Unbedingtheitsrausch ist die Hypertrophie der Phänomenologie, ihre metaphysische Erhöhung, — ein metaphysischer Katzenjammer beträchtlichen Ausmaßes mußte die Folge davon sein.

Dabei ist er (1874 geboren) weder Schüler Husserls, noch in dem eigentlichen Arbeitskreise der Phänomenologie — Logik, Gegenstandstheorie — beheimatet. Sein Gebiet ist die Ethik, Euckens Neuidealismus, Euckens Kulturphilosophie. 1902 habilitiert er sich, nachdem er 1899 mit einer Dissertation über die „Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien" promoviert hatte, in Jena

mit der schwachen, aber (1922) wiederaufgelegten Schrift über transzendentale und psychologische Methode. 1907 habilitiert er sich von neuem in München; drei Jahre danach gibt er die akademische Laufbahn auf. Er will als Schriftsteller leben. Und reich schon ist die erste Ausbeute seiner philosophischen Schriftstellerei: die Arbeit über „Ressentiment und moralisches Werturteil" (1912), in der er den Wettkampf mit Nietzsche, über „Formalismus in der Ethik" (1913), in der er den Wettkampf mit Kant beginnt, und die im gleichen Jahr erschienene Arbeit zur „Phänomenologie der Sympathiegefühle". Von diesen Schriften ist der „Formalismus" unstreitig die wichtigste und philosophisch bestfundierte (der zweite Teil erscheint 1916).

Der Weltkrieg beginnt, und Scheler schreibt seine Kriegsbücher: Der Genius des Krieges (1915), Krieg und Aufbau (1916), Die Ursachen des Deutschenhasses (1917). Sie gehören zu dem Wichtigsten, was er geschrieben hat, und verdienen die Verachtung nicht, die man ihnen in der Systemzeit erteilte. 1917 erscheint er als Politiker in Genf, mit Sonderaufträgen des Auswärtigen Amtes, ein Jahr darauf im Haag. 1919 wird ihm in Köln ein Ordinariat geschaffen; 1928 wird er nach Frankfurt a. M. berufen; hier stirbt er im gleichen Jahre.

In seine Münchener Zeit fällt die erste Bekanntschaft mit der Phänomenologie; es ist sein Ehrgeiz, für die Wertlehre zu leisten, was Husserl für die Logik geleistet haben wollte. Aber man wird diese, eben in der Schrift über den Formalismus in der Ethik niedergelegte „materiale Wertethik" nicht verstehen ohne Schelers Mitgift: ohne Euckens Personalismus, Metaphysik und Religionsphilosophie. Es liegt auch im Zuge einer Weiterentwicklung von Euckens Neuidealismus, daß sich für Scheler die religionsphilosophischen Probleme bald den wertphilosophischen überordnen. So entsteht seine Phänomenologie der Religion: „Das Ewige im Menschen" (1923), eine ganz auf augustinischer Basis errichtete, vom Neuthomismus scharf bekämpfte katholische Religionsphilosophie.

Aber auch der andere Themenkreis, der anthropologische, ist von Euckens Philosophie bestimmt[1]. Das Erstaunliche, daß er von der Religionsphilosophie sogleich hinüberwechselt zur Wissenssoziologie (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre 1923 f., Soziologie des Wissens 1924, Die Wissensformen und die Gesellschaft 1926) verliert sich etwas, wenn man die ähnliche Verbindung der Thematik schon im Genius des Krieges oder im zweiten Teil des Formalismus betrachtet. Und auch das Weiterdrängen zur philosophischen Anthropologie (Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928, Philosophische Weltanschauung 1929) ergibt sich aus dem syste-

[1] Vgl. S. 143.

matischen Bezug aller dieser Fragen zur Grundfrage nach dem Wesen des Menschen. Immerhin liegt hier die entscheidende Zäsur, „Umkippung". Nicht, als wäre Scheler vom neuidealistischen Menschenbilde abgewichen. Im Gegenteil. Aber die Religionsphilosophie wird korrigiert: an Stelle des Theismus, Personalismus tritt eine Lehre vom werdenden Gott, eine pantheistische Metaphysik.

So mannigfaltig und wandlungsreich das Denken Schelers ist, — es gibt darin übergreifende Gesichtspunkte genug, die eine Zusammenschau ermöglichen. Unschwer zu sehen, was er vornehmlich mit seinen Büchern erreichen will: die Rehabilitierung dessen, was Fechner die „Tagesansicht" der Welt genannt hatte, des „natürlichen" Weltbildes, der von den modernen Fachwissenschaften mit ihrem bloßen „Arbeitswissen" zerstörten natürlichen „Weltanschauung", — eben jener natürlichen „Einstellung", die Husserls Phänomenologie gerade „auszuschalten" forderte. Durch die Vorherrschaft der Wissenschaft und ihr Eindringen in die Bereiche nun auch schon der Alltäglichkeit ist eine Welt in Unordnung geraten, eine Ordnung preisgegeben, die unser Herz erfüllte, unser Miteinandersein trug und regelte.

Die moderne Kultur wird durch einen Menschentyp bestimmt, in welchem sich der schrankenlos gewordene „Arbeitstrieb" auf dem Grund eines nicht minder schrankenlosen Machtwillens g e g e n die Welt wendet. Das Wissen dieser Kultur ist ein Wissen von der Natur als Objektwelt des „homo faber". So ist die moderne Philosophie Naturphilosophie im Sinne nicht einer Deutung, metaphysischen Interpretation, sondern einer Rationalisierung und Zurückführung der Natur auf die ihre „Konstruktion" ermöglichenden „Gesetzmäßigkeiten". Eucken hatte das Lebenssystem der Neuzeit beschrieben als Verbindung von „Naturalismus" und „Intellektualismus", deren Verschränkung die sachlich-reflexive Diesseitigkeitseinstellung des modernen Menschen zum Ausdruck bringe: „Naturalismus" bindet Geist an Natur, löst geistige Zusammenhänge auf, entwertet die Welt, mechanisiert alles Geschehen; „Intellektualismus" bindet Natur an das Denken, verwandelt reale Beziehungen in Begrifflichkeiten, vernichtet den Stoff durch die Form.

Bei Scheler erhält das alles kräftigere Farben, schärfere Akzente. Der Naturalismus wird zur „Spekulation à baisse": wie jedes „auf Lebensdepression gestellte Denken" will die moderne Lebensanschauung das Lebendige nach Analogie mit dem Toten, das Leben als Zwischenfall in einem mechanischen Weltprozeß, die Organisation als zufällige Anpassung, das Auge nach Analogie der Brille, die Hand nach Analogie der Schaufel verstehen; und der Intellektualismus macht

dann aus der Welt eine „Summe von Logikern", die in einem ungeheuren Maschinenhaus stehen — blutlos, trieblos, ohne Liebe und Haß. Was im Rahmen der normalen Weltanschauung unzweifelhaft als pathologisch gilt: die Fixierung der äußeren und inneren Wahrnehmungen an den Leib, die Verwandlung der Wirklichkeit in einen Vorstellungszusammenhang, die Umkehr der natürlichen Intentionenfolge unserer Willenshandlungen vom gewollten Inhalt zu den Realisierungsmitteln, die Unfähigkeit, Ausdruckserscheinungen ihrem Sinne nach zu erfassen, — dieses ganze „Absperrungssystem des Menschen von den Sachen" wird zum Schema „wissenschaftlicher" Welterkenntnis.

Scheler sieht in Kant den Denker, dessen theoretische Philosophie der Verbindung von Naturalismus und Intellektualismus die letzte Rechtfertigung gegeben hat. Gegen ihn wendet er sich daher mit besonderer Schärfe. Es gibt keine ursprünglichen Verstandesfunktionen, die einen (chaotischen) „Stoff" allererst in Form bringen. Es gibt kein schaffendes, erzeugendes Denken bzw. Erkennen. Der ordnungslose Empfindungsstoff und die nirgends vorfindbaren „Kategorien" sind „pure, sich gegenseitig bedingende Erfindungen". Das subjektive Apriori Kants leistet (im Unterschiede vom objektiven Apriori der Phänomenologie) nichts Positives, Aufbauendes, sondern ist destruktiv: ein Negieren, Deformieren, Auflösen der dem Gegebenen zukommenden Bestimmtheiten. Kant zerstört das „Bildwerk der Erfahrung", um eine Erfahrung, die keine ist, aus einem Subjekt, das keines ist, zu konstruieren. Kants Philosophie ist eine Philosophie der „geschlossenen Faust". Scheler verlangt eine Philosophie der „offenen Hand".

Doch erfolgt die eigentliche Auseinandersetzung mit Kant nicht auf erkenntnistheoretischem, sondern auf wertphilosophischem Boden. Allerdings sei durch Kant alle Ethik, die von der Frage nach dem „höchsten Gut" oder nach dem „Endzweck" unserer Willensbestrebungen ausgeht, „ein für allemal erledigt". Aber eine „materielle" Wertethik sei durch Kant nicht erledigt; denn Kant hat eine falsche Identifikation vollzogen: er hat das „Apriorische" mit dem „Formalen" identifiziert; es kam mithin durch ihn zu der falschen Einheit zwischen Apriorismus und Rationalismus (Formalismus). Diese Verbindung gilt es rückgängig zu machen: es ist ein Apriorismus des Emotionalen zu fordern, eine „Werterschauung" und sittliche Erkenntnis von „absoluter Verbindlichkeit", die apriorisch und dennoch nicht formal, sondern material ist, d. h. die ihren „Sitz" in Wesensgesetzen des Fühlens, Vorziehens, Liebens und Hassens hat.

Schelers Wertlehre wird zumeist so aufgefaßt, als sei in ihr ein

„Ansichsein" der Werte behauptet. Daran ist richtig, daß es Scheler ablehnt, Werte als Beziehungen zu definieren. Sie sind nicht Beziehungen (der Dinge zu fühlenden und begehrenden Subjekten), sondern Qualitäten, die uns zwar gegeben sind, aber in keiner Weise von unserer Subjektivität abhängen. Bewußt werden wir uns ihrer in der Anschauung. Und zwar in der „fühlenden" Anschauung. Diese läßt sich — und das ist der Ansatzpunkt der phänomenologischen Methode bei Scheler — zur Wesensschau durchbilden. Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen sind in sich sinnvoll und durch sich selbst geordnet; es gibt eine Liebesordnung (ordo amoris), Herzensordnung (Pascals logique, ordre, raison du coeur), und diese ist für den Menschen als moralisches Subjekt „das, was die Kristallformel für den Kristall ist". Werte sind also nicht bloße Qualitäten, objektive Eigenschaften von Dingen und Personen: sie sind unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung. Was hat es dann aber mit dem „Ansichsein" der Werte für eine Bewandtnis?

Diese Frage führt auf die ontologische Problematik und ihre Behandlung bei Scheler. Besteht Schelers Bedeutung für die moderne Ontologie darin, daß bei ihm der Übergang von der „essentiellen" zur „existenziellen" Ontologie, wenn nicht vollzogen, so doch vorbereitet wird — wir werden diese Unterscheidung weiter unten noch näher zu bestimmen haben[1] —, so ist zu sagen, was dieser Übergang mit Schelers Abwendung von der „transzendentalen" Ontologie Husserls zu tun hat. Zwei Punkte sind hier hervorzuheben. Erstens, daß die der Husserlschen Phänomenologie sogleich substituierte phänomenologische Metaphysik für Scheler nicht bedeutet, die Phänomene als „Erscheinungen" metaphysisch zu begründen. Phänomene sind nicht Erscheinungen eines „dahinter" befindlichen Realen. Phänomenologie ist nicht Phänomenalismus. Schelers phänomenologische Metaphysik ist keine realistische Ontologie. Sie ist es auch nicht auf der Stufe des späteren „voluntativen Realismus", wo Realität als „Widerstand" gegen unsere Triebe gefaßt wird.

Was ist sie dann? Das führt auf den zweiten Punkt: daß Scheler an Stelle des reinen Bewußtseins, das bei Husserl die „transzendentale" Begründung der Eidetik leisten soll, einen anderen Begriff setzt: den der Person. Die Behandlung des ontologischen Problems erfolgt also bei Scheler im Bereich seiner Lehre von der Person. Und auch die Problematik des Gegensatzes von Sosein und Dasein wird in der Lehre von der Person zum Austrag kommen. Auf ihr ruht Schelers „System", wenn man von einem solchen reden will. In ihr besteht seine phänomenologische Metaphysik.

[1] Vgl. S. 391.

Die Annahme eines (transzendentalen) absoluten Bewußtseins ist nach Scheler der „größte aller metaphysischen Irrtümer". Person läßt sich nicht aus Bewußtsein erklären. Person ist überhaupt nicht einzuspannen in die Gegensätze von Ich und Du, Psychisch und Physisch, Ich und Außenwelt. Person ist kein Gegenstand. Der fremde Körper, die fremde Leibeinheit, das fremde Ich und die dazugehörige „Vitalseele" (im Unterschiede von der personalen „Geistseele"), — alles das kann gegenständlich sein, objektiv erkannt werden. Die Person kann es nicht. Aber sie ist darum nicht etwa bloß hypothetisch, ein gedachtes Ding „hinter", „außer" dem Erleben. Sondern sie steckt im Erleben: sie ist die in unseren Erlebnissen „unmittelbar miterlebte" Einheit des Erlebens. Sie ist — dies ist wohl die prägnanteste der Schelerschen Persondefinitionen — die „zeit- und raumfreie Aufbauordnung von Akten, deren seiende konkrete Ganzheit jeden Einzelakt mitbestimmt, deren Ganzheitsvariation ferner jeden Einzelakt mitvariiert, d. h. wie ich zu sagen pflege, Person ist ‚Aktsubstanz', dem Dasein nach nur durch Mitvollzug einer Seinsteilnahme fähiges Sein".

Doch ist diese Definition nicht ohne weiteres verständlich. Und das hat seine Gründe; zuletzt hat es den Grund, daß eben die ganze ontologische Problematik in den Personbegriff hineinfällt. Die Person hat ein ursprüngliches Sosein, ein echtes Wesen; und insofern ist sie der Wesensschau zugänglich. Insofern kann sie als „Aufbauordnung", als wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, als Ganzheit bezeichnet werden. Aber die Person hat auch ein ursprüngliches Dasein; sie ist wirklich, durchwirkt die eigene Erlebniswelt und das fremde Seelenleben, macht sich vernehmbar; es liegt „in ihrem freien Ermessen, sich vernehmbar zu machen und sich zu erkennen zu geben — oder nicht". Das personale Sosein untersucht die Phänomenologie; das personale Dasein untersucht die Metaphysik. Und wenn das auch eine „Wesenserkenntnis" ist, daß zu jedem Wesen von Etwas irgendein Dasein gehört und zu jedem Dasein ein bestimmtes Wesen, so sind doch Daseins- und Wesenserkenntnis nicht bloß völlig verschieden, sondern es ist auch unsere Daseinserkenntnis „weit eingeschränkter als unsere Wesens- und Wesenszusammenhangerkenntnis der Welt". Es gibt nach Scheler keine materiale Metaphysik des absolut Daseienden; es gibt keine Metaphysik Gottes als der „vollkommenen und puren Person"; Gottes Dasein bleibt der Erfahrung seiner „Mitteilung" (Offenbarung) überlassen.

Nun aber — und das ist der entscheidende Punkt — gilt das nicht für Gott allein, sondern in sinnvoller Abwandlung auch für alle endlichen Personen. Ihr Dasein hat nichts zu tun mit dem, was wir Realität nennen. Ihr Daseinsprinzip, der Geist, dessen „Existenzform" die

Person ist, ist geradezu das Prinzip, zur Wirklichkeit Nein sagen zu können: als Geistperson ist der Mensch der „Asket des Lebens", der „ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit". Die Person „entwirklicht" die Welt, — indem sie sie zum „Gegenstande" macht.

Es wird jetzt klar, warum Scheler der Person selbst jede Gegenständlichkeit absprechen muß, — eben weil sie das Prinzip jeder möglichen Gegenständlichkeit ist. Es wird auch klar, warum er sie als Aktsubstanz bezeichnet, und die Erfassung fremder Personen an den lebendigen, liebenden Mitvollzug ihrer Akte knüpft. Die Person ist „da", aber sie ist nicht in der Realitätssphäre da, die sie selbst erst setzt: diese Sphäre muß überschritten werden, um an den Kern der Person heranzukommen. Das leistet aber keinerlei Art von Wissen, — das ist nur in „existenzieller" Haltung möglich. Wie es in der religiösen Erfahrung der „freien Einsetzung der Person" für den Glaubensinhalt und das Glaubensgut bedarf, so ist auch für die Erfahrung der fremden Person eine gläubig-hingebende Bejahung ihres Daseins notwendig.

Andererseits: die Wirklichkeit, in die der Geist hineintritt, um sie zu „entwirklichen" und zu vergegenständlichen, — wie muß sie beschaffen sein, damit „Personen" in ihr zu Worte kommen können, und wie muß sie sich uns offenbaren, bevor wir sie als „Realität" zum Gegenstande gemacht haben? Das sind die Fragen, die Scheler in seinen letzten Lebensjahren zur Umgestaltung seiner Religionsphilosophie genötigt haben. Wirklichkeit, Realsein im vorgegenständlichen Sinne, ist eine „Erfahrung des ungeistigen, triebhaften Prinzips in uns", Realsein in diesem Sinne ist nicht Gegenstandssein, sondern „Widerstandssein", — so leben die Tiere „ekstatisch" in ihrer Umwelt, ganz ihren Trieben und Triebwiderständen hingegeben. Der Mensch aber hat die Fähigkeit, aus „Widerständen" Gegenstände zu machen, sich abzulösen „vom Banne, vom Drucke, von der Abhängigkeit vom Organischen, vom ‚Leben' und von allem, was zum Leben gehört, also auch von seiner eigenen triebhaften Intelligenz". Aus dem triebhaften Prinzip läßt sich das geistige natürlich nicht ableiten, — in dieser Hinsicht lehnt Scheler auch zuletzt noch jede Art „evolutionistischer" Metaphysik ab. Aber es handelt sich auch nicht um die Ableitung des Geistes, der vielmehr ontologisch genau so ursprünglich ist wie das „Leben", dem er entgegentritt. Sondern es handelt sich um die Realisierung, Ermächtigung des Geistes in einer Welt, in der er nicht zu Hause ist, und der er ohnmächtig gegenübersteht. Das ist das Thema der Theogonien Baaders und Schellings, des spekulativen Evolutionismus. Der Geist muß sich dem Triebe, dem blinden Drang, vermählen, ihn locken, lenken und leiten: der „ohnmächtige" Geist und

der „dämonische“ Drang müssen einander durchdringen — zur „Vergeistigung der Drangsale“ und „Verlebendigung des Geistes“.

So ist bis zuletzt das Personproblem das eigentlich zentrale in Schelers Philosophieren. Es ist auch — darauf möge wenigstens noch verwiesen werden — das Grundproblem seiner „Soziologie“. Diese beruht auf der Unterscheidung von Einzel- und Gesamtpersonen und auf der These, daß die Gesamtperson kein bloßes Konstruktionsgebilde, kein Ergebnis individueller „Wechselwirkung“, kein Additionsphänomen, sondern eine selbsterlebte Realität ist. Sie beruht ferner auf der Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, die Scheler von Tönnies übernimmt, aber ihr sogleich die Wendung gibt, daß „Gesellschaft“ in keiner Hinsicht der Gemeinschaft koordinierbar, daß sie vielmehr Rest, Abfall, Zersetzungsprodukt von Gemeinschaft ist. Schelers Soziologie beruht endlich auf der, hinsichtlich ihrer anthropologisch-metaphysischen Bedeutung soeben angedeuteten Differenz von Ideal- und Realfaktoren, „Geist“ und „Trieb“. Von ihr aus gelangt sie zur Gegenüberstellung von Kultursoziologie (Geistlehre) und Realsoziologie (Ursprungslehre der menschlichen Triebe): in beiden Fällen steht menschliches Handeln zur Bestimmung, — durch ideale Ziele gerichtetes Handeln, und durch Triebe auf reale Veränderungen von Wirklichkeiten gerichtetes Handeln. Die „Wissenssoziologie“ gehört zur Kultursoziologie. Ihre Grundvoraussetzung ist freilich nicht so sehr der Unterschied, wie der Zusammenhang, die Verflochtenheit von „Geist“ und „Trieb“: die Existenz des Geistes in einer jeweils konkreten Vielheit von „unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen“, die geschichtliche Veränderung, Variabilität der „Wissensformen“ im sozialen Prozeß.

Das alles ist bei Scheler Programm geblieben. Mit der Fülle des eiligst zusammengerafften Materials und der kaleidoskopartig wechselnden Lichter, Blickpunkte, Aspekte kontrastiert die Starrheit und Monotonie des neuidealistischen Geistschemas, das Scheler verwendet — das er schon im „Genius des Krieges“ verwendet hatte, als er schrieb: das wahrhaft „Menschliche“ in dem „aufrechtgehenden Zweifüßler“ sei „nur das in ihm Gottähnliche“ —, und das er bis zuletzt beibehält. Denn auch die „philosophische Anthropologie“ der letzten Jahre ist ja weit entfernt davon, mit dieser spiritualistischen Auffassung grundsätzlich zu brechen. Auch in ihr bleibt der Geist, was er bei Eucken war: ein von außen in das „Leben“ einbrechendes und es „erhöhendes“ Prinzip. Wenn der Geist, wie Scheler sagt, „für Soziologie, Psychologie, Biologie, Geschichte einfach eine hinzunehmende Voraussetzung

und ein Problem höchstens noch metaphysischer und religiöser Ordnung" ist, bleibt alle Wissenssoziologie, Kultursoziologie, Geschichtsphilosophie und erst recht Anthropologie ein im Grunde müßiges Bemühen: denn eben auf diesen Grund, diese (simple) Voraussetzung, darf sie sich nicht erstrecken. Nicht einmal Diltheys „Geisteswissenschaft" hat sich in dieser Weise die Frage nach dem „Geiste" abgeschnitten.

IV. KAPITEL

DIE KULTURPHILOSOPHIE

Dialektik, phänomenalistische Wirklichkeitslehre, Phänomenologie und phänomenologische Metaphysik, — das sind Richtungen im Gegenwartsdenken, die zwar als Auflösungs-, Übergangserscheinungen gewertet werden können, die aber doch auf ein engeres Gebiet wissenschaftlichen Philosophierens beschränkt sind. Mit der Kulturphilosophie verhält es sich anders. Sie ist, in der hier zu betrachtenden, für die letzten Jahrzehnte bis zum Durchbruch der nationalsozialistischen Bewegung charakteristischen Form eher eine Angelegenheit des sog. geistigen Lebens, der Literatur und „Weltanschauung" als eine besondere Angelegenheit der Philosophie. In viel stärkerem Maße als die eigentliche Philosophie erregt und beschäftigt sie das öffentliche Interesse. Sie ist selbst ein Bestandteil der Bildungsbewegung jener Zeit, deren Geschichte und Pathographie noch nicht geschrieben ist. In ihrem vollen Umfange und ihrer Verflochtenheit mit den zahlreichen verstaubten, heut fast schon vergessenen damaligen Tages-, Lebensproblemen können wir sie hier nicht darstellen. Von der Jugendbewegung bis zur dialektischen Theologie, von der Stefan-George-Schule bis zu Rudolf Steiner und Rudolf Pannwitz, von der expressionistischen Dichtung bis zum Salonkommunismus gibt es kein „Problem", das nicht mittelbar oder unmittelbar auf den Kulturbegriff Bezug hätte. Aber es gibt eben auch noch einen engeren Bereich kulturphilosophischer Ideen, die in die Philosophiegeschichte eingreifen, die ältere Thematik fortführen, zu Ende führen, und jene Wendung vorbereiten, die wir als allgemeine schon früher gekennzeichnet haben: die Wendung von der „Kulturphilosophie" zum politischen Realismus.

Wir werden im folgenden die Kulturphilosophie der Übergangsjahre an zwei Denkern veranschaulichen, deren Unterschied zugleich die beiden Phasen dieser Wendung markiert: an Graf Hermann Keyserling und Oswald Spengler. Keyserlings „Sinnphilosophie" steht dem Idealismus noch näher, trägt noch die Merkmale des (älteren) Neuidealismus; Spenglers Kulturtheorie — „lebensphilosophisch" wie die Kulturphilosophie des Grafen Keyserling — hat doch diese Zelte schon abgebrochen: der „Geist" erscheint nur noch in „paideuma-

tischer“ Form, als Kulturseele, Wind der Weltgeschichte, als ein eigentümliches, nicht mehr über seine Grenzen hinausgreifendes, endliches, und wenn man so will, realistisches Prinzip. Wie idealistisch im Grunde freilich auch dieser Realismus Spenglers noch ist, wird sich zeigen, wenn wir Spenglers Kulturseele unter rassisch-völkischem, nationalsozialistischem Gesichtspunkt betrachten. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Spengler, abgesehen von dieser seiner Seelenkonzeption, der Geschichte und dem Gegenwartsgeschehen sehr viel realistischer, nüchterner, sachlicher, illusionsloser gegenübersteht als die „Weisheitslehre“ des zwischen indischer, europäisch-germanischer und amerikanischer „Geistigkeit“ pendelnden Weltreisenden, dessen Kulturidole noch dazu ausdrücklich als apolitisch, antipolitisch gekennzeichnet werden.

Indessen, das Gemeinsame ist ein zugleich zurück- und vorwärtsweisendes Moment: es ist die Kulturphilosophie Fr. Nietzsches, auf die sich beide, wenngleich in verschiedener Weise, beziehen. Schon oben haben wir diese Aneignung Nietzsches als die uneigentliche Nietzscherezeption der Gegenwart[1] bezeichnet. Wir haben gesagt, daß hier ein Same Nietzsches aufgegangen und mit vorgerücktem Zeiger der Zeit auch die Wahrheit Nietzschescher Prognosen entdeckt ist. Wir brauchen nur hinzuzufügen, daß Nietzsches eigene Wendung von der Kulturphilosophie zum politischen Realismus — die vorausnimmt, was in den Übergangsjahren zur Entwicklung gelangt — auch die geschichtliche Formulierung und Einordnung der Gedanken Keyserlings, Spenglers und ihrer Verwandten wie Leopold Ziegler, Ortega y Gasset u. a. ermöglicht.

Was bei Nietzsche geschieht: die Auflösung der neuidealistischen Kulturphilosophie, in deren Umkreis ja Nietzsches Jugendmetaphysik noch hineingehört, geschieht hier von neuem, ohne viel Bewußtsein davon, daß es eine „Wiederholung“ ist. Wie in einem Vergrößerungsspiegel treten die einzelnen Züge Nietzsches hervor: der Personalismus, Perspektivismus, die Wertkritik und Umwertung, der freie Geist und gute Europäer, der Sokratismus des Menschlich-Allzumenschlichen mit dem Lob der Wissenschaft, der Angriff auf die Musikkultur und ihre Mysterien, der Aristokratismus Nietzsches, sein Rasse- und Elitebegriff, seine Betonung der Leiblichkeit. Nur eben: sie treten als Einzelzüge hervor, auf einzelne Denker verteilt, vergrößert und vergröbert, mit anderen fremdartigen Bestandteilen vermischt.

Verwandt, ja überlegen fühlen sich diese Männer einem Denker vom Range Nietzsches. „Als ich vor sechs Jahren“, schreibt Steiner schon 1895 in seinem Nietzschebuch (Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen

[1] Vgl. S. 188 f.

seine Zeit), „die Werke Friedrich Nietzsches kennen lernte, waren in mir bereits Ideen ausgebildet, die den seinigen ähnlich sind. Unabhängig von ihm und auf anderen Wegen als er, bin ich zu Anschauungen gekommen, die im Einklang stehen mit dem, was Nietzsche in seinen Schriften Zarathustra, Jenseits von Gut und Böse, Genealogie der Moral und Götzendämmerung, ausgesprochen hat". Weniger nüchtern spricht Rudolf Pannwitz (1927) von seiner „Deutschen Lehre" als dem „Biblion", das neben Faust und Zarathustra als drittes stehe. Das ist die Überzeugung: daß man es ebensogut und besser kann. Selbst Nietzsches Attitüden werden nachvollzogen, überbetont und dadurch karikiert; das an Größenwahnsinn streifende Selbstbewußtsein des Grafen Keyserling, der die „dämonische Wildheit" seiner zartbesaiteten, überempfindlichen Künstlernatur preist und in der „Spannung" dieses Gegensatzes so etwas wie eine Garantie für seine „schöpferischen" Erkenntnisse findet, ist wie aus Nietzsches Ecce homo abgelesen. Sie sind ja alle Genies und werden als solche verehrt: der Graf selber, der in Darmstadt „Weise" ausbildet, Philosophien „komponiert", Rudolf Steiner, dessen sogar „übergeniale Persönlichkeit" (*E. Boldt)* „geisteswissenschaftliche" Geheimlehren verbreitet und eine gläubige Gemeinde findet, Rudolf Pannwitz, Verfasser „dionysischer Tragödien" und einer Kulturphilosophie (Die Krisis der europäischen Kultur 1917 u. a.) ohne Großbuchstaben — „philosophie, wissenschaft und kunst ... verschmelzen zu einem kentaurischen geschöpfe" —, Stefan George, der Dichter des „Bundes", Rudolf Maria Holzapfel, der „Künder neuer Ideale" (Panideal, zuerst 1901, dann zweibändig 1923).

Es wäre schon der Mühe wert und gewiß nicht ohne Nutzen, hier Spreu und Weizen zu sondern — bemerkenswert vor allem bleibt Steiners „Philosophie der Freiheit" (1894) —, wichtiger jedoch ist es, die Linie durchzuzeichnen, die den geistesgeschichtlichen Zusammenhang bestimmt. Das eine ist klar: die eigentlich neuidealistische Kulturphilosophie (Eucken, Dilthey, Class, Natorp in seiner letzten Periode) ist von der Sinn- und Wertphilosophie des axiologischen Idealismus (Windelband, Rickert) durch ihren metaphysischen Mehrgehalt unterschieden. Sie ist — auch bei Dilthey, der der Metaphysik bis zuletzt mit Skepsis gegenübersteht, nämlich der formulierten, auf Sätze gebrachten, ausgedachten Metaphysik — material, nicht formal wie die der Erkenntnistheorie und dem Methodologismus entwachsenen Kulturtheorien. Darum: so sehr die Rickertschen Kulturthesen die Wissenschaft bewegten, so viel echter und unmittelbarer verhielt sich die eigentliche neuidealistische Kulturphilosophie zur Kultur ihrer Zeit.

Material also war dieser Kulturbegriff. Und die Frage — in Nietzsches Jugendmetaphysik mit ihrem neuen Mythos schon gelöst — lautet: welches das Ende dieser materialen Kulturphilosophie sein mußte? Das Ende und die Auflösung in sozusagen immanenter Gedankenentwicklung, ohne nämlich den Schritt von der Kultur zur Politik, vom Idealismus zum Realismus, von der Innerlichkeit des Geistes zur existenziellen Freund-Feind-Situation, vom Kultursystem zum politischen Felde, zu vollziehen. Denn daß das bei Nietzsche wie eine Entwicklung aussieht, daß es auch im Ganzen der Kulturphilosophie der letzten Jahrzehnte wie eine Entwicklung aussieht, darf ja nicht darüber täuschen, daß hier wie dort ein Neueinsatz erforderlich war.

Das Ende der neuidealistischen Kulturphilosophie ist die Kulturmystik; wobei die Frage nach dem Unterschied des Mystischen und Mythischen zunächst noch offen bleiben kann. Man braucht da nicht gleich an Steiners Kulturschau, Dreigliederung und Anthroposophie zu denken, die Keyserling als objektivistisch, naturalistisch kritisiert, oder an Keyserlings eigene, ebenfalls aus einer Kultur-, Sinnschau entwickelten, mystischen Praktiken. Es zieht sich vielmehr wie ein breiter Strom durch die Übergangszeit: ein Strom mystischen Denkens, der zu immer stärkerer Verinnerlichung der „Kultur" drängt. Selbst ein so nüchtern ethisierender Kulturtheoretiker wie Albert Schweitzer (Kulturphilosophie I: Verfall und Wiederaufbau der Kultur 1923, II: Kultur und Ethik 1925), der unter Kultur „materiellen und geistigen Fortschritt des Einzelnen wie der Kollektivitäten" versteht, sieht das Ziel der Kultur in einer „lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik". Vor allem aber ist es ein Werk, das — schon im Jahre 1914 und in der Nachfolge von Nietzsches Jugendmetaphysik — mit allem Ernst und in leidlicher Stringenz die These vertritt, „daß das Wesen der modernen Welt nur als Werden zur Mystik verstanden werden kann": Emil Hammachers „Hauptfragen der modernen Kultur".

Da wir „das soziale Leben als den Körper des metaphysischen Lebensinhaltes der Menschheit" zu begreifen haben, und Kultur nur so „autonome Geistigkeit, Wertverwirklichung" sein kann, diese aber an der Verwirklichung durch die „Persönlichkeit" hängt, ist Mystik Reifezustand und höchstes Symptom jeder echten Kultur. Nichts lehrreicher als zu sehen, wie sich dieser Kulturbegriff mit Nietzsches Untergangsthese verbindet, — lehrreich nämlich im Vergleich mit der realistischen Fassung Spenglers: „Unsere moderne Kultur geht freilich wahrscheinlich allzufrüh zugrunde, da wir trotz aller Reife des mystischen Erlebens nach dem einzelnen Menschenmaterial beurteilt, noch eine größere Zukunft haben könnten. Selbst aber das Sterben an den durch die

Fortschritte der Erkenntnis selbst erzeugten Krankheiten des geistigen und sozialen Lebens, des Körpers unseres metaphysischen Lebensinhaltes, ist so wenig ein Grund der Verzweiflung, daß wir vielmehr gerade so der Gottähnlichkeit versichert werden. Denn die Gefahr des kommenden Untergangs lehrt am deutlichsten, daß unsere Kultur unnützlich ist, mithin, indem sie die höchste Reife der Mystik erlangt hat, einen Selbstwert besitzt, ein letzter Zweck ist."

In diesen Zusammenhang gehören die Werke Leopold Zieglers, die neben denen des Grafen Keyserling eigentlich eine ausführlichere Berücksichtigung verdienten. Noch als Schüler E. v. Hartmanns bestimmt er in seiner Jugendschrift (Das Wesen der Kultur 1903) die Kultur als „Realisation des objektiven Gattungszweckes", als „Wirklichkeitsgestaltung dessen mit Bewußtsein, was die Natur allenthalben unbewußt vollbringt". Und nur darin sei der Mensch vom Naturwesen unterschieden, „daß er die Idee seiner Menschheit erweitert zu dem Sinn einer metaphysischen, die Welt umspannenden Idee, daß er in dem Wesen des Menschen das Wesen Gottes begreifen darf, welches alle einzelnen Ideen in sich befaßt". Dann aber (Florentinische Introduktion 1912) erfolgt der Einbruch Nietzsches, — des ästhetischen, musikalischen Nietzsche. Er plant eine Schrift über die Krisis der Ideale. Er schreibt (1917) eine Schrift über „Volk, Staat und Persönlichkeit", in der fast unmerklich Nietzsches Heroismus in den Quietismus Augustins übergeht: „Verantwortlichkeit: aber im Geist altchinesischer, altjapanischer Staats- und Gesellschaftsweisheit; Gerechtigkeit: aber im Geist der platonischen Politik, aristotelischen Ethik; Gläubigkeit: aber im Geist eines geklärten und veredelten, meinetwegen auch verheidnischten Augustinismus, — das war im Jahre 1916 mein Programm von kommenden Dingen."

Dieses Programm — man halte es neben das gleichzeitig entworfene Programm Spenglers, und man wird spüren, daß Ziegler einen Grabgesang auf die idealistische Kulturphilosophie singt — verbindet sich dann mit dem Mythos Atheos (Gestaltwandel der Götter 1920), jenem Entwurf einer atheistischen Mystik, nicht Mythik, die der „Kreatur" die „ungeheure Last für Gottes Verwirklichung auf Erden" aufbürdet. Gott, „der Niemals- und Nirgends-Wirkliche" soll, ohne „auf die Ebene der Wirklichkeiten gestalthaft projiziert" zu werden, Verwirklichung erfahren als „überwirklicher Schritt- und Richtpunkt aller vereinzelten Kraft- und Lebenslinien", — die Idee Gottes wird also mit der der Kultur verbunden; Kultur ist Gottesdienst. Die Rede vom „neuen Mysterium" beiseitegesetzt, handelt es sich dabei um

atheistische Mystik und nichts anderes. Es ist derselbe Gedanke, der uns auch in der Metaphysik des „Ungegebenen" von H. Schwarz begegnen wird, nur mit dem Unterschiede, daß Kultur hier durch Volk ersetzt ist, durch völkische Existenz[1].

Darauf käme sehr viel an, wenn diese Mystik der Unverbindlichkeit literarisch-ästhetischer Wunschbilder entzogen werden sollte. Aber sie läßt sich ihr nicht entziehen ohne radikale Änderung des Fundaments: der Volksbegriff liegt nicht in der Verlängerung des idealistischen Kulturbegriffs; er muß politisch geprägt, neugeprägt werden.

Graf Hermann Keyserling

Im Jahre 1919, zwei Jahre nach Spenglers „Untergang des Abendlandes", erschien das „Reisetagebuch eines Philosophen" von Graf H. Keyserling. Beide Werke waren vor dem Kriege entstanden. Jedenfalls hatte Keyserling den größten Teil des „Reisetagebuches" niedergeschrieben, bevor der Krieg ausbrach, 1913—1914; doch sind die letzten Abschnitte während des Krieges „beinahe vollständig neu verfaßt". Von einer Ahnung des Kommenden, vom Kriegserlebnis selbst ist in diesem Buche nichts zu spüren. Dennoch fühlt sich Keyserling als Repräsentant der Zeit. Er hatte so unrecht nicht. Der Krieg schließt etwas ab, — eine Welt des Geistes, die, zur Unwahrheit geworden, sich nicht mehr zurückgewinnen ließ. Keyserling, Deutschbalte von Geburt, Russe der Staatsangehörigkeit nach, Kosmopolit und „guter Europäer", immer in mehreren Sprachen und Kulturen denkend, lebt ganz in dieser entwurzelten Welt: der Krieg ist ihm eine bloße Belästigung. Aber er kann ihm nicht entfliehen; langsam dringt das andere, dem er entfliehen möchte, in ihn ein: er spürt den Seinsverlust, möchte das Verlorene wiedereinbringen. Und dieser Wunsch, — ist er nicht die trügerische Hoffnung der ersten Nachkriegsjahre?

So findet der Graf, daß ihn die „jahrelange Kriegsmeditation" verwandelt hat; im Zeichen der philosophischen Hochkonjunktur gründet er (mit Unterstützung des Großherzogs von Hessen) 1920 eine „Schule der Weisheit" in Darmstadt, eine „Gesellschaft für freie Philosophie". Er wird die treibende Kraft jener neuen „Geistigkeit", die viel Wesens davon macht, der deutschen Kultur wieder aufzuhelfen. Als sich der Lärm gelegt hat, finden wir ihn abermals in der „großen Welt", wieder auf Reisen: in den Vereinigten Staaten, in Südamerika. Zwei

[1] Vgl. S. 473.

andere Werke sollen fortsetzen, was das Reisetagebuch so erfolgreich begonnen, „Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt“ (1930) und die „Südamerikanischen Meditationen“ (1932).

Diese Bücher stellen ein Ganzes dar. Aber sie sind nicht der ganze Keyserling. Auch dieser unruhige Weise hat als Wissenschaftler begonnen. Bevor ihm die Philosophie zur Kunst wurde (Philosophie als Kunst 1920), hat er versucht, sie begrifflich, systematisch zu formulieren. Nicht zwar als Angehöriger einer Schule. Dazu stand er dem wissenschaftlichen Betrieb zu fern, — als Korpsstudent in Dorpat und nachher als vagabundierender Autodidakt. Nur ein Mann, wie er ledig aller akademischen Fesseln, konnte ihn beeinflussen. Dieser Mann war H. St. Chamberlain (1855—1927).

„Meine Natur, so fühlte ich, verlangte anderes, als was die Wissenschaft ihr bieten konnte; nur wußte ich nicht, was sie verlangte. Da las ich Chamberlains Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, in die ich in Dorpat nur hineingeblickt hatte, wieder. Der Eindruck war gewaltig. Mit einem Schlage ward mir klar, daß, wenn ich dem Menschen, der dies geschrieben hatte, begegnen könnte, ich bald entdecken würde, wozu ich auf Erden da sei. Eben zu dem Ende ging ich, um meine Studien zu vollenden, nach Wien. Ein glücklicher Zufall in Gestalt eines väterlichen Freundes brachte mich gleich am ersten Tage mit dem aus der Ferne Bewunderten zusammen. Die Wirkung des lebendigen Eindrucks war stärker noch, als ich sie erhofft hatte, die seines dauernden Einflusses grenzenlos fruchtbar. In Chamberlains mir in vielem verwandter Natur fand ich das Polarisationszentrum, dessen ich bedurfte, um die meine so einzustellen, daß sie aus einem Chaos zu einem Kosmos werden konnte. An ihm erkannte ich meine Künstlernatur und fand zum erstenmal ein Verhältnis zu meiner eigenen geistigen Anlage ...“

Man muß Keyserlings Bildungselemente mit seinen persönlichen Anlagen zusammenhalten, um zu erkennen, was ihm gerade Chamberlain bedeuten, und was er ihm in philosophischer Hinsicht geben konnte. Er ist 1880 auf Könno (Livland) geboren, entstammt dem alten Geschlecht der Keyserlinge — unter ihnen sein Großvater Alexander, der Freund Bismarcks —, studiert Naturwissenschaften (Geologie) und Mathematik, promoviert 1902 in Wien mit einer Arbeit über den Gloggnitzer Forellenstein. Er will Forschungsreisender werden, hat kein besonderes Interesse für Philosophie und keine Beziehung zu den Geisteswissenschaften, zur Geschichte. Was er bei Chamberlain findet: Ganzheitsschau, wohlgeformten und weltanschaulich durchdrungenen Wissensstoff, hätte ihn vielleicht als „voreilige“ Synthese abgeschreckt, wenn er in geisteswissenschaftlicher Tradition aufgewachsen wäre. So ergreift es ihn, verlockt ihn aber noch nicht, Eigenes in gleicher Rich-

tung zu versuchen. Vielmehr ist es ein anderes Element in Chamberlains Persönlichkeit, das ihn philosophisch bestimmt: Chamberlains Kantbegeisterung, sein eigentümlicher Kritizismus, wie er sich, fern von aller Kantphilologie, in der großartigen Zusammenschau des Kantwerkes (1905) ausspricht.

Keyserling Kritizist, Kantianer? Er, der von sich rühmt — es gibt vieles, dessen er sich rühmt —, Metaphysiker zu sein? Das klingt unwahrscheinlich. Und doch ist sein „Kritizismus" mehr als Vorschule zur Kulturgeologie, Erforschung von Denkdialektiken und Weltanschauungsformen, mehr auch als Vorschule zur Metaphysik. In Paris schreibt er dreiundzwanzigjährig ein Werk (1905) mit dem stolzen Titel: Das Gefüge der Welt. „Dieses Buch entstand mir ganz plötzlich, als Reaktion auf Monate schweren Erlebens, wie sonst eine musikalische Improvisation auf dem Klavier." 1910 folgen „Unsterblichkeit" und „Prolegomena zur Naturphilosophie", die mit der Erstlingsschrift zusammen dasjenige bilden, was man Keyserlings System nennen kann. Für den in dauernder Metamorphose Befindlichen ist diese Periode seines Philosophierens bloße Erinnerung: „Meine eigene Vergangenheit sehe ich nicht anders an, als ob sie um Geschichtsperioden zurücklägen." Für uns ist die Entwicklung Keyserlings kein so merkwürdiges Phänomen; erstaunlich nur, daß ihm in der Jugend gelang, was zumeist Ertrag eines Lebens ist, und was ihm später nicht mehr zu gelingen vermochte: der Entwurf eines abgerundeten, sinnreichen „Systems".

Die Welt als Einheit, als „geschlossenes, in sich zusammenhängendes Ganzes" zu begreifen, — ist das möglich vom Standpunkt einer rein gegenständlichen physikalischen Betrachtung? Keyserling findet ein Nebeneinander dreier Faktoren, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen: Kraft, Stoff, Leben. Das atomistische Weltbild läßt sich nicht in ein energetisches übersetzen, und umgekehrt; dennoch fordert eines das andere, — zwei Pole „welche wir nicht zu einer höheren Einheit zusammenziehen können". Das Leben ist eine dritte, irreduzible Kategorie; aber die Welt ist kein Organismus. Zur wahren Einheit des Universums gelangen wir auf diesem Wege nicht. Der Mensch muß, wenn er sie erkennen will, „die f o r m a l e Seite der Erscheinungen ins Auge fassen. Dieses ist der Weg, welcher zum Begriff der Einheit des Universums führen kann, dieser und kein anderer". Wir müssen ein Gesetz suchen, das die ganze Vielfältigkeit der Erscheinungen bedingt. Der Standpunkt der „Mitte", aus der die Einheit entspringt, ist objektiv derjenige des Lebens als „höchster Synthese"; er ist der Standpunkt unseres e i g e n e n i n d i v i d u e l l e n L e b e n s, auf welches

alle möglichen Kategorien des Universums „projiziert“ sein müssen. Bilder, Erscheinungen sind „Projektionen auf das Leben“; der Mensch ist eine spezielle Erscheinungsform des Lebens; der Menschengeist wird von denselben Gesetzen beherrscht, die auch den Organismus, das Sein überhaupt beherrschen.

Diese Gesetze aber sind als formale die Gesetze der Mathematik. Die Mathematik kann den objektiven Zusammenhang des Universums wiedergeben; denn sie „handelt nicht bloß von den abgeleiteten Funktionen der obersten Weltgleichung, als welche wir die formalen Verhältnisse der menschlichen Geistestätigkeit betrachten, sondern sie ist zugleich eine dieser Funktionen, und deswegen sind wir imstande, die anderen Funktionen durch sie auszudrücken“. — Dabei ergeben sich vielerlei Aufgaben, deren mathematische Lösbarkeit Keyserling in kühnem Optimismus fordert: Vereinigung von Kontinuität und Diskontinuität, Anschauung und Denken, Sein und Werden, Zeit und Augenblick. Er versucht sich in einer „Weltmathematik“, in der das Leben als irrationale Zahl, der Äther als imaginäre Größe symbolisiert wird. Er will den „Abgrund“ zwischen Mathematik und Empirie — jene schließt unendliche Möglichkeiten, diese begrenzte Wirklichkeiten in sich — im Anschluß an Kants Wissenschaft vom „Übergange“ (auf die auch Chamberlain, als einer der wenigen, die sich überhaupt mit Kants Nachlaßwerk befaßten, hingewiesen hat) durch eine „Grenzdisziplin“ ausfüllen: diese hat an der Weltrhythmik ihren Gegenstand; das periodische System der Elemente, die Übereinstimmung zwischen den Gesetzen der Kristallbildung und denen der musikalischen Harmonie, und manches andere würde dahin gehören.

Indessen, — die Weltrhythmik bliebe abhängig vom Menschen, von der Art seines Erlebens der Welt. Läßt sich ihre Objektivität vielleicht dadurch sichern, daß sie auch im menschlichen Geiste selber nachgewiesen wird? In jenem Geiste, der der Natur zunächst nur als „Gesetzgeber“ (Kant) gegenüberzustehen scheint? Die nach außen gerichtete Erkenntnis muß im Menschen zur Brechung (Reflexion) gelangen, damit er sich ihrer als schöpferischer Erkenntnis innewird. Das aber geschieht nach Keyserling im Kunstwerk — er merkt nicht, wie er den Weg von Kant zu Schelling noch einmal zurücklegt —, im Prozeß des künstlerischen Gestaltens, das uns die „Wirkung unserer immanenten Gesetze“, die wir anderweitig nur indirekt zu erschließen vermögen, unmittelbar vor Augen stellt. Der Rhythmus des Kunstwerkes gleicht kosmischen Rhythmen; die Musik, das Ideal aller Kunst, ist „physikalisch angesehen, reine Rhythmik; es sind Zahlenverhältnisse in bestimmten Kombinationen“, — trotzdem sich weder Schönheit aus Zahlen noch Rhythmus aus dem Sinn für Schönheit be-

greifen läßt. Das Kunstwerk, das wir schaffen, ist das Spiegelbild unserer Anschauung; was wir im Schauen in uns aufnehmen, projizieren wir in der Kunst wieder in die Wirklichkeit hinaus. Bilder lösen Gedanken, Gedanken lösen Bilder aus: Anschauung und Denken, Rezeptivität und Spontaneität entsprechen und ergänzen sich. Es ist ein synthetischer Zusammenhang des Geistes, in welchem der Mensch steht, — das Ich, das „innere Gesetz", ist die Idee, die wir in die Erscheinungen hineintragen und zugleich die Form, in der uns die Wirklichkeit erscheint; es fällt nicht mit dem Bewußtsein zusammen, sondern ist das Bleibende, das das Bewußtsein (intermittierend, diskontinuierlich, und in verschiedener Perspektive, „Einstellung") widerspiegelt.

Es ist nicht zufällig, daß Keyserlings „Gefüge der Welt" mit einer Apotheose des Menschen abschließt. „Nur der Mensch, dessen Gehirn so plastisch wäre, wie die Zahl möglicher Natureinflüsse groß, dessen Geist so lebendig wäre, wie das Weltall weit, dessen Voraussetzungen niemals zu Tatsachen entarteten, sondern stets Potenzen blieben, nur der vermöchte die Einheit des Alls im Spiegel zu schauen." Diesen Menschen gibt es nicht. Aber er, der Übermensch, ist das Ideal des Metaphysikers, und Keyserling will es in sich darstellen. Metaphysiker sein, das bedeutet ihm, sich „wahrhaft und ernsthaft nur für die Möglichkeit der Welt, nicht für ihr Da- und Sosein" zu interessieren. So gefaßt, wird auch der Zusammenhang von Metaphysik und kritischer Philosophie deutlich. „Kritik im Kantischen Sinne", sagt Keyserling, „sucht die Erfahrung aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit heraus zu begreifen; sie ist anwendbar überall, wo Bewußtseinsinhalte nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, vom Subjekt her, bedingt erscheinen."

Und was er unter kritischer Behandlung eines metaphysischen Problems versteht, hat er deutlich gemacht am Beispiel der Unsterblichkeit. Hier, wo es scheint, als seien wirklich alle denkerischen Möglichkeiten längst erschöpft, hat Keyserling einer gewiß nicht „modernen" Fragestellung auf seinen Wegen Neues abgewonnen: Wie der Glaube überhaupt, der sich — im Gegensatz zur Erkenntnis — unmittelbar aufs Sein bezieht, die „zentrale Geistesfunktion" ist, wie der Glaube an ein Objekt die Grundvoraussetzung alles Forschens und Denkens ist, so ist der „Glaube an mich als fortwirkendes Prinzip die Grundvoraussetzung meines persönlichen Daseins". Dabei kommt es nicht auf die Richtigkeit der jeweiligen Glaubensvorstellungen an, sondern auf etwas anderes: den aus den Glaubensvorstellungen und empirischen Motivationen gerade nicht erschließbaren letzten „Sinn" des Unsterblichkeitsglaubens kritisch zu begreifen.

In dieser Richtung verlaufen jedenfalls alle systematischen Bemühungen Keyserlings. Gewiß, — zu dem „kritischen" Motiv gesellen sich noch andere Motive: der eigentümliche Perspektivismus etwa, dem wir im „Gefüge der Welt" begegnen, ist nicht auf Kants, sondern auf Nietzsches Boden gewachsen. Und eine theoretisch befriedigende Durchbildung von Keyserlings Kritizismus wird man auch in seinen „wissenschaftlichsten" Büchern vergebens suchen. Keyserling kennt seinen Abstand zur theoretischen Philosophie; er fühlt sich als „Erkenner", aber nicht als Theoretiker; Metaphysik ist ihm nicht geduldige Begriffsarbeit, sondern Wagnis, — er schildert sich als „Condottiere, durch das Nervensystem eines überempfindlichen Künstlers zur Welt in Beziehung gesetzt". (Einmal, 1906, wollte sich dieser Condottiere habilitieren. Und zwar an der Berliner Universität. Was damit endete, daß ihn — wie er launig schreibt — A. Riehl „ebenso entschieden wie höflich hinauskomplimentierte".) Und doch ist es nicht die bloße Möglichkeit als solche, die ihn lockt, sondern ihre Beziehung zur Erfahrung, — „mögliche Erfahrung". Hinter jedem weltanschaulichen Entwurf steht eine Erfahrung von der Welt: sich alle diese Erfahrungen anzueignen und sie auf ihren gemeinsamen Nenner zu bringen, das ist sein Ziel als Metaphysiker. Das ist auch sein Ansatz zur Kulturphilosophie.

Im Jahre 1911 finden wir ihn übersättigt und doch unbefriedigt, im Tiefsten beunruhigt, und an jenem „kritischen" Punkte stehend, „wo es im bisherigen Sinne nicht mehr weiter geht, wo es heißt: ganz stehenbleiben oder seine Entwicklung in eine andere Dimension hinüberverlegen". Da befiehlt ihm ein „tiefgewurzelter Instinkt", eine Weltreise anzutreten: „Ich will in Breiten hinaus, wo selbst mein Leben ganz anders werden muß, um zu bestehen, wo das Verständnis eine radikale Erneuerung der Begriffsmittel verlangt, wo ich möglichst viel von dem vergessen muß, was ich ehedem wußte und war." Wenn es Keyserling nachträglich so sieht, als sei er „virtuell und potenziell" bereits vor Antritt seiner Reise im Besitz eines universalen Kulturverständnisses gewesen — er spricht von einer Vertiefung des „kritischen" Philosophen zum „Sinnphilosophen", wobei ihm aber Kant (der zuerst die Frage nach dem „Sinn" der Tatsachen als die „eigentliche philosophische Frage" begriffen habe) als Prototyp des „Sinnerfassers" gilt —, so sind da wohl einige Abstriche zu machen. Noch mißverständlicher dürfte es sein, mit einem Interpreten Keyserlings von dieser Reise als einer „symbolischen Äußerlichkeit" zu reden. Ganz und gar nicht ist die Umkreisung des „Gedankenglobus" das allein Bedeutsame. Es sind Lebensmöglichkeiten, die Key-

serling erfährt, neue „Seelen", die er gewinnt und die ihm als „Selbsteinstellungen" zurückbleiben: der plastische Mensch, so heißt es an einer Stelle des Reisetagebuches, kann nicht genug erleben; „indem er am eigenen Leib erfährt, wie bedingt alle Gestaltung im allgemeinen ist, ... sinkt sein Bewußtseinszentrum langsam in jenen Grund hinab, wo das Wesen als solches lebt". So ist die Grundformel des Tagebuches: S e l b s t v e r w i r k l i c h u n g i m D u r c h w a n d e r n d e r W e l t, als Komplement des Grundgedankens der Jugendarbeit zu verstehen; eben das m e t a p h y s i s c h e „Selbst", der Zentrierungspunkt des Universums, soll durch Mitvollzug vorgelebter metaphysischer Akte an „fremden" Kulturstätten realisiert werden.

Oktober 1911 schifft sich Keyserling nach den Tropen ein. Er fährt von Genua durch das Mittelmeer, den Suezkanal, das Rote Meer und den Indischen Ozean nach Ceylon, wo ihm zuerst der Buddhismus zum Erlebnis wird. Er dringt dann weiter nach Indien, erfüllt sich mit dem Reichtum brahmanischer Göttergestalten, lernt die Theosophie kennen, übt sich in Yoga-Praxis, erblickt das Himalaya-Gebirge: „Nun schaue ich vordem Unsichtbares, Zusammenhänge ganz anderer Art, als ich sie früher gewahrt, und mit der Welt ringsum verwandle ich mich selbst. Nun erkenne ich mich als sonnenhaften Born unendlicher Kraft, rastlos gebend, rastlos ausströmend, ohne Hemmungen noch Widerstand. Kein Problem beunruhigt mich mehr, und ich kann mein Forschen von jüngst nicht mehr verstehen." Er reist nach Fernost, nach China und Japan; das Reich der Mitte läßt ihn unbefriedigt: „Weile ich in einer Atmosphäre potenzierter Menschlichkeit, so wird auch meine Beschränktheit potenziert"; der Konfuzianismus als „Weltanschauung der Norm", der Massen, bringt keine Steigerungen hervor; denn er begehrt nichts Unmögliches. Der Chinese, vollendet in der Kultur, steht dennoch auf niedrigerer Naturstufe: Wesen und Individualität decken sich nicht, Wesenserfassung und Wesensausdruck setzen keine Individualisiertheit voraus, Kultur und Fortschritt liegen in verschiedenen Ebenen. Anderes erfaßt er in Japan: einen Patriotismus, der dem wurzellosen Aristokraten fremd, einen Ästhetizismus, der ihm vertraut ist; denn er denkt von Jugend an in ästhetischen Kategorien. Er „verwandelt" sich in einen Japaner, wird vom Denker zum Augenmenschen, bemerkt und beachtet Unzähliges, was ihm sonst niemals auffiel. Dann bricht er auf zur „Neuen" Welt, — in Furcht und Grauen fast vor Amerika. Er kommt in San Franzisko an; nichts ist bezeichnender für den Charakter des Reisetagebuches als die Worte, mit denen er seinen ersten Eindruck wiedergibt: „Am ersten Tage nahm ich den Tee, in der Vorstellung, ich müßte noch am Gestern haften, in dem entzücken-

den japanischen Teehaus, das dem Spaziergänger am Goldenen Tore Rast gewährt. Was kam mir da als erstes in den Sinn? Daß die gezwergten Bäume sich danach sehnten, zu Riesen auszuwachsen! Nie kam mir solche Vorstellung in Japan; sie ist dessen Geist zuwider. Also hatte ich schon am ersten Tag das Verhältnis zum Orient verloren." Amerika scheint von Kraft und Jugend zu strotzen; die Baumriesen des Mariposa-Haines, das Coloradoplateau, der Yellowstonepark wecken in ihm den Gewaltmenschen: „Wir Abendländer sind Kämpfer, wesentlich dies." Aber seine Begeisterung schlägt um in Chicago, — und als ihm auf dem Atlantischen Ozean die Freiheitsstatue am Horizont versinkt, hinterläßt er ein ungelöstes Problem: Amerika.

Es ist unmöglich, in Stichworten eine Vorstellung von der bunten Mannigfaltigkeit und doch Einheitlichkeit, von dem Reichtum an Einfällen, Gedanken, Beschreibungen des Reisetagebuches zu geben: das Besondere der Leistung liegt in der Auswertung der Umwelten, in der Fähigkeit, nicht bloß Neues zu sehen, sondern die Linien bis zu dem Punkt zu verfolgen, wo sie „transzendieren", wo Kultur in Metaphysisches übergeht. Ein Beispiel nur noch für die Eigenart Keyserlings: in Chicago besucht er den Schlachthof und reflektiert darüber, daß ein Schlächter in einer Stunde bequem ein halbes Tausend Schweine abstechen kann, in größter Präzision und musterhafter Exaktheit: solche Geschicklichkeit bezeuge, „daß die Bewegungen der Hände unmittelbar vom Prinzip des Lebens gelenkt werden; ob die Einheit mit ihm sich in vollkommenem Schlachten, in vollkommener Erkenntnis oder in vollkommenem Sein manifestiert, hängt von dem Ziele ab, das einer sich steckt. Auch die Schlächter von Chicago ... müssen sich dem Tao ergeben haben, um so Außerordentliches zu leisten."

Keyserling ist Kulturphilosoph nicht im Sinne des Systematikers der Kultur und nicht im Sinne des „Tatsachenmenschen", als welchen er seinen Antipoden S p e n g l e r einmal beschreibt. Kultur ist ihm Menschengeist, der aus der Umwelt heraus wieder den Menschen formend bestimmt; es ist der Projektionsgedanke des Jugendwerkes, der in seiner Kulturphilosophie wiederkehrt. Insofern ist Keyserlings Kulturphilosophie wie diejenige Euckens, der Nachkantianer und Hegelianer, i d e a l i s t i s c h. Daß dieser Idealismus den Aufgaben der Nachkriegszeit nicht gewachsen ist, bedeutet, daß er seiner eigenen Grenzen nicht bewußt wird. Gewiß will Keyserling jede R a t i o n a l i s i e r u n g der Kultur vermeiden, und doch steht er dem Rationalismus noch nahe genug, um sich mit allen Kräften dagegen zu wehren, das Irrationale der Kultur in Gestalt letzter Endlichkeiten wie Rasse und Boden — Endlichkeiten, die doch keine bloßen „Tatsächlichkeiten"

sind — einfach hinzunehmen. Hier versagt seine Kulturphilosophie.

Hier versagt auch seine „Weisheitslehre", die nicht so sehr eine falsche Erhöhung der Philosophie, als eine Verkennung ihrer existenziellen Möglichkeiten ist.

Weisheit ist schöpferische Erkenntnis, Sinnverwirklichung. Eine „streng methodisch gehaltene" Lehre vom Sinn zu schreiben, war die Aufgabe, die sich Keyserling nach Gründung seiner Weisheitsschule in Darmstadt gestellt hatte. Im Drange vielgeschäftiger praktischer Tätigkeit blieb ihm keine Zeit dazu. Statt des geplanten systematischen Werkes veröffentlicht er 1922 eine Sammlung seiner Vorträge, Reden, Aufrufe, die er als „musikalische Komposition" empfiehlt (unter dem Titel Schöpferische Erkenntnis): diese Sammlung sein „Hauptwerk" zu nennen, dürfte selbst hartnäckigen Verehrern des Grafen schwerfallen. Solche Anhänger zu züchten, ist freilich der Zweck des Buches. Mit entwaffnender Naivität empfiehlt er, wie bei seinen Vorträgen, so auch bei der Lektüre des Buches „nur ja nicht während des Lauschens nachzudenken, auf das Inhaltliche und Sachliche am wenigsten zu achten, vielmehr einfach die Kraft, die von mir ausgeht, auf sich wirken zu lassen". Denn offenbar — das ist der Untersatz — gibt es für Leser und Hörer nichts wichtigeres als die „besondere Art" des Grafen, „geistig" zu leben.

Da uns dies heut völlig gleichgültig ist, genügen wenige Bemerkungen zur Sache: Keyserlings Sinnphilosophie ist ein dünner Aufguß von Diltheys Lebensphilosophie. Als er in Berlin weilte (1905—1911) wurde er mit Dilthey und seiner Denkweise vertraut: dieser Einfluß ist es, der seiner von Nietzsche bestimmten Kulturphilosophie die Wendung zum Neuidealismus, zur „geisteswissenschaftlichen" Philosophie gibt. „Sinn" ist letzte „Verstehensinstanz", — Sinn „an sich" das „letzte Geistige", das wir zu denken vermögen, jenes Letzte, das mit dem Quell des Lebens selbst zusammenfällt. Sinn drückt sich aus und „ist" nur wirklich als Verwirklichung. Aber der Ausdruck — als „Sinnkörper" — muß adäquat, angemessen sein. Weder genügt bloße Sinnschau, noch unvollkommener Ausdruck. Sinnerfassung ist überall Sinngebung; die Welt „hat genau so viel Sinn, wie wir selbst in sie hineinlegen". Sinnprobleme sind Lebensprobleme. „Leben" aber ist primär „Beleben", Singebung des Sinnlosen, und der Grad der „Belebtheit" ist der „Tiefe der Verwurzelung im Sinn" proportional. Je mehr der Mensch also im Selbst als Lebenszentrum, schöpferische Mitte, „lebt" — hier verbindet sich Diltheys Einfluß mit demjenigen Bergsons —, je adäquater er sein „schöpferisches Sinnzentrum" zum Ausdruck bringt, je geistiger er ist, um so vollkommener, weiser und mächtiger ist er. Probatum est.

Und das Ergebnis für den Kulturbegriff? Kultur ist möglich, weil es Sinnverwirklichung, apriorisches Sinnverstehen, Einfluß des Geistes auf die Natur gibt. „Tatsachen“ in „Sinnbilder“ verwandeln, wäre die Grundformel der Kultur. Aber wie überall im Neuidealismus, verbindet sich auch bei Keyserling die Kulturapotheose mit einer Kritik der Zivilisation; die „bloße“ Kultur, „Könnenskultur“ gilt es, in „Seinskultur“ zu verwandeln: „es kann und muß gelingen, uns als bestimmende Persönlichkeiten über die hoch aufgetürmten Sachlichkeiten zu erheben, und das, was der vergangenen Jahrzehnte letzte Instanz war, zu Ausdrucksmitteln zu erobern.“ Allerdings nimmt Keyserling, so sehr er mit der idealistischen Zivilisationskritik übereinstimmt, doch auch Stellung gegen den Idealismus als solchen: dieser ist Metaphysikersatz, Feigheit, Flucht vor der Wirklichkeit; die „Ideologen“ versagen notwendig als Verwirklicher ihres Ideals. Aber das ist keine Wendung zum Realismus. Es ist nur eine Polemik gegen den abstrakten Idealismus, um den konkreten, lebensphilosophisch-pantheistischen Idealismus zu sichern. Der Ansatz ist so gefaßt und beibehalten, daß er zur Kulturmystik führen muß: als Erkenner dürfen wir nicht ruhen, bevor wir fähig geworden sind, die „Totalität der Wirklichkeit von deren Wesensgrund her zu spiegeln“. Haben wir uns dazu ermuntert, — wer will uns noch hindern, Hand anzulegen, und eine veräußerlichte Zeit, eine Kultur „außer Gleichgewicht“, wieder in Ordnung zu bringen?

Freilich, die Darstellung von Keyserlings Philosophie ist damit noch nicht abzuschließen. Hat er doch seither noch mancherlei veröffentlicht. Und steht doch ein wichtiges Buch der Erinnerung, die auf mehrere Bände berechnete „Reise durch die Zeit“, Seiten- und Gegenstück zum „Reisetagebuch eines Philosophen“, noch aus. Inzwischen genüge ein Blick auf die „Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit“ (1941), — Gedanken zur Persönlichkeitsbildung, Lebensführung, Selbstvertiefung, reifer und damit überzeugender als die frühere Weisheitsprogrammatik, obwohl sich nichts Wesentliches gewandelt hat, und auch der Anspruch, der Zeit ein rechter geistiger Führer zu sein, nicht aufgegeben ist. Aber Kulturkritik und Kulturphilosophie sind in den Hintergrund getreten; ein leiser, vorher nicht vernommener Klang von Resignation, Selbstbescheidung, durchzieht dieses „Brevier für Jedermann“. „Seither ist mein äußeres Leben immer abwechslungsärmer und ereignisloser geworden. Aber ich bedarf der Abwechslung kaum mehr ... kann ich nur abgeschieden sein — und wer sollte mich daran hindern? — dann ist das Weltall, welches ich als Geist auffassen und benötigen kann, mein“. Daß dieses Lob der Abgeschiedenheit eine enge Gegenwartsverbunden-

heit bezeugt, wird schwerlich zu behaupten sein. Gewiß ist die „Kultur des Stillhaltens“ aller schöpferischen Leistung nötig und ein Korrektiv der Überbeschäftigtheit, bloßen Bewegtheit, Lebensmechanisierung. Aber es ist kein Zufall, daß dieser Appell zur Selbstbesinnung, so berechtigt und wirksam er allemal ist, unsere Lebenswirklichkeit, den Krieg und seine Energien ungenutzt läßt, — es ist das Schicksal Keyserlings, zwischen den Zeiten zu stehen, wie er zwischen den Ländern, Kulturen stand, als ihn der Krieg von 1914 überraschte.

Nicht darum jedoch handelt es sich hier. Sondern um jenen Punkt, der noch einmal Ende und Anfang verknüpft: um Keyserlings Stellung zu Kant, zur wissenschaftlichen Philosophie und um seinen eigenen „sinnphilosophischen“ Kritizismus. Der Kritiker ist grenzabsteckend, „er diskriminiert zwischen vorgespiegelter und erlebter Wirklichkeit, zwischen Ansicht und Einsicht, zwischen falschem und sinngerechtem Ausdruck; er sorgt auf allen Gebieten für die Befolgung des Gesetzes der Korrelation von Sinn und Ausdruck“. Als „bloßer“ Kritiker sagt er über Wirklichkeit nichts aus. Aber er kann „Gerüste aufbauen, welche die Wirklichkeit besser zu erfassen gestatten“. Er kann sogar die Möglichkeit dessen erweisen, was über seine Sphäre (die Sphäre „möglicher Verstandeskonstruktion“) hinausgeht.

Das ist fast genau der Ansatz des Jugendwerkes. Aber er ergänzt sich durch einen Kritizismus in etwas anderem Sinne, der sich auf die „Realisierung“ selber erstreckt. Die Sinnrealisierung ist perspektivisch, indem sie immer neue Sinnzusammenhänge entdeckt: „Jeder wirklich realisierte Sinn wird eben damit zum Sinnbild tieferen Sinnes und so fort und fort bis zur Unendlichkeit.“ Die „Welt des Sinnes“ ist grenzenlos, — was aber nur bedeuten soll, daß es in ihr kein letztes Wort, keinen „letztmöglichen Sinn“ gibt, und was so ersichtlich doch selbst eine Aussage über Sinnletztheit ist (wie auch die Rede von der „Welt“ des Sinnes eine solche ist), — nämlich eine kritische. Ein letztmöglicher Sinn, — wäre er nicht so etwas wie ein Sinn „an sich“, dessen Erfassung jede weitere Sinngebung abschnitte? Was Keyserling demgegenüber jetzt lehren möchte (wofern von „Lehre“ bei ihm überhaupt gesprochen werden kann), ist nicht die proteusartige Sinnverwandlung, wie sie ihm im „Reisetagebuch“ als Forderung der Selbstverwirklichung vorschwebte, sondern das Gegenteil: die Umkehr zum „Ursprung“.

Die frühere Forderung, als Metaphysiker den „Sinn“ aller möglichen Gestaltung und Schöpfung zu antizipieren, habe sich ihm als irrig erwiesen: gerade nicht zu „antizipieren“, sondern zurückzukehren, sei das Ziel aller Ziele. So aber treten Sinnrealisierung und Selbstrealisierung auseinander; nicht Sinngebung, sondern Enthüllung, Entbilderung, Entschleierung der Maya ist der Weg zur Erlösung. Daß er sich

mit der Selbstgewißheit verbindet, gerade nun erst der rechten „Offenbarung“ teilhaftig zu werden, ist aller Theologie eigentümlich. Auch derjenigen Keyserlings, der freilich behauptet, daß der Theologe ein „überlebter Menschentyp“ sei und daß religiöse Erneuerung „fortan nur von Nichttheologen kommen kann“, — von Kündern persönlicher Offenbarung, die aller theologischen „Konstruktion“ entsagen.

Oswald Spengler

Oswald Spengler, 1880 in Blankenburg (Harz) geboren, erst Oberlehrer in Hamburg, dann Privatgelehrter in München, ist 1936 gestorben. Sein Werk, das ganz der Gegenwartsgeschichte angehört, hebt sich jetzt geschlossener ab als zur Zeit des Kampfes um den „Untergang des Abendlandes“. Er plante noch umfassende Schriften. Aber seine Mission war beendet als er starb. Denn dieser Mathematiker, der mit der Blickweite H. St. Chamberlains Weltgeschichte konstruierte, war wesentlich Politiker. Sein Instinkt verließ ihn, als Deutschlands politische Entwicklung den Punkt erreicht hatte, der auch für ihn ein Zielpunkt war. Damals, im Jahre 1933, ließ er ein Buch erscheinen „Jahre der Entscheidung“, das mehr ein Buch des Oberlehrers a. D. als des Politikers Spengler war.

Spengler, schärfster Kritiker des Marxismus, erbitterter Feind der Novemberrepublik, hatte einen deutschen Sozialismus verkündet — einen Sozialismus als Lebensform, ethische Haltung —, als noch den meisten solche Verkündung Begriffsverwirrung bedeutete (Preußentum und Sozialismus 1919, Neubau des Deutschen Reiches 1924, u. a.; die wichtigsten hierher gehörenden Arbeiten und Aufsätze gesammelt in den „Politischen Schriften“ 1934); für Rasse, Zucht, Ehre, nationale Befreiung hat er sich mutig und zielbewußt eingesetzt. Aber die Gründung des neuen Staates und die nationalsozialistische Revolution hat er mißverstanden. Weniger aus politischer Gegnerschaft als aus — Abstraktion. Es ist ja nicht zufällig, sondern Zeichen einer tieferen Problematik in dem Verhältnis von Geschichte und Politik, daß der politisierende Historiker das Augenmaß verliert, wenn die Ereignisse eintreten, die er vorweggenommen zu haben glaubt, oder daß umgekehrt der historisierende Politiker die Einzigartigkeit der Situation, in der er selbst sich findet, nicht mehr erfaßt.

Es wurde hervorgehoben und wird noch weiter hervorzuheben sein, daß Spengler der Nietzschebewegung angehört. Zu den Vergrößerun-

gen, Vergröberungen Nietzschescher Probleme gehört auch Spenglers Begriff von Politik, — Nietzsches Begriff der „großen Politik". Man kann den Rahmen des Politischen immer mehr erweitern, so daß zuletzt der politische Alltag, das Volk als politische Einheit, ja alle konkreten Momente politischer Zielsetzung verloren gehen. Das ist nicht der Sinn von Nietzsches „großer Politik". Aber es ist eine Möglichkeit, diesen Sinn mißzuverstehen. Was bei Nietzsche selbst — unter anderen geschichtlichen Voraussetzungen, in einer anderen politischen Lage — erklärlich, vielleicht auch berechtigt sein mochte: die Flucht des von politischen Motiven bewegten Einzelnen aus der Gemeinschaft, der er kein Opfer seines Intellekts zu bringen vermag, das wird bei Spengler zur Überheblichkeit und Rechthaberei, zum Intellektualismus. Er will als Einzelner „große Politik" machen, ohne die Distanz des Betrachters, Richters, Kritikers aufzugeben.

Nietzsches Einsamkeit und Kommunikationslosigkeit kann erhaben wirken, da sie Ausdruck einer Zeitüberlegenheit ist, die den Epigonen fehlt. Spenglers Individualismus ist die Abkapselung und Zurückgezogenheit eines Sonderlings. Er lebt in München in einer mit Büchern und Karten überfüllten Mansardenwohnung; er führt das Leben eines Asketen, hat keinen Umgang und soll sogar mit seiner Haushälterin nur schriftlich verkehrt haben. Dabei ist seine Figur stadtbekannt; in gestraffter Haltung, Verächter der Masse (des „Ungeziefers") spaziert er in den Straßen. Nicht ganz am rechten Ort: Berlin ist der Höhepunkt der modernen Zivilisation („auf Syrakus, Athen, Alexandria folgt Rom. Auf Madrid, Paris, London folgt Berlin", heißt es im „Untergang des Abendlandes").

Man kann auch sagen: er lebt einsam auf seinem Turm wie ein Astrologe, der der Gegenwart das Horoskop stellt. Denn das gehört zum Bilde seiner „großen Politik", daß sie vom Glauben an die Zwangsläufigkeit des Geschehens und die Vorherbestimmtheit unserer Handlungen beherrscht ist. „Künftig wird es jedem Pflicht sein, vom Kommenden zu erfahren, was geschehen k a n n und also geschehen w i r d, mit der unabänderlichen Notwendigkeit eines Schicksals, und was von unseren persönlichen oder den Zeitidealen ganz unabhängig ist. Gebrauchen wir das bedenkliche Wort Freiheit, so steht es uns nicht mehr frei, dieses oder jenes zu verwirklichen, sondern das N o t w e n d i g e o d e r n i c h t s." Obgleich sich Spengler auch hierin auf Nietzsches Determinismus, Fatalismus (amor fati) berufen kann, so ist das doch zugleich der Punkt, wo er sich gründlich von ihm unterscheidet: Spengler ist Objektivist. Nietzsche spricht vom „Zustand", auf den unser Erkennen zu beziehen ist, weil es darin wurzelt, Spengler spricht von der „Intuition", dem „göttlichen Blick", der uns Wesenserkenntnisse offenbart.

So ist er ganz der „Sache" hingegeben. Aber er ist nicht, wie Keyserling von ihm meint, ein nüchterner Tatsachenmensch. Er ist es nicht einmal in der Politik, geschweige in der Philosophie. Sein Realismus gehört zu seiner Haltung, zu seinem Stil. Der ist aber nicht ganz echt. Die letzten Tatsachen sind für ihn keine Tatsachen, sondern Ideen, Symbole. Er möchte gern Metaphysiker sein. Sein metaphysischer Trieb aber wird gehemmt durch die Erkenntnis, daß Metaphysik heut ein Anachronismus ist. Das zwingt ihn, seinen auf Endgültigkeit gestimmten Konstruktionen eine gewisse Unverbindlichkeit zu erhalten: absolute Standpunkte kann es nicht geben; das Symbol ist kein Sinnbild absoluter Erkenntnis, sondern selbst ein Stück lebendiger Wirklichkeit, vergänglich und wandelbar wie alles Wirkliche.

Sehr fraglich, ob das von den Symbolen gelten kann, die Spengler seinem Hauptwerk zugrunde legt: die sind nicht lebendig, sondern dürr und schablonenhaft. Da wird eine Art philosophischer Anthropologie entwickelt, die p f l a n z l i c h e s und t i e r i s c h e s Sein gegenüberstellt, dem Tiere „Freiheit", der Pflanze „Verbundenheit" beilegt. Die Pflanze soll ganz „kosmischen" Wesens, das Tier ein eigener „Mikrokosmus" sein, dessen Spannungen als E m p f i n d u n g e n dem pflanzenhaften „Gewahrwerden des kosmischen Taktes", dem Fühlen, entgegengesetzt sind. Und münden soll dieser Gegensatz in den ursprünglichen Seinsunterschied von D a s e i n und W a c h s e i n: „Das Dasein hat Takt und Richtung, das Wachsein ist Spannung und Ausdehnung. Im Dasein waltet ein Schicksal, das Wachsein unterscheidet Ursachen und Wirkungen." Das Wachsein insbesondere besteht aus E m p f i n d e n und V e r s t e h e n, — letzteres abgezogen vom Empfinden heißt D e n k e n. Das Denken bezeichnet einen Zwiespalt im Wachsein, es ist eine Art „Gegenbewegung" zum Leben. „Das Dasein kann des Wachseins, das Leben des Verstehens entbehren, nicht umgekehrt. Das Denken herrscht, trotz allem, nur ‚im Reich der Gedanken'."

Alles das ist weit besser bei Klages verdeutlicht, mit dem Spengler einen sehr wesentlichen Ansatz gemeinsam hat: den c h a r a k t e r o l o g i s c h e n[1]. Nur ist, was bei Klages als Naturphilosophie ausgebaut wird, bei Spengler Voraussetzung einer Kulturphilosophie mit stark naturphilosophischen Akzenten. Kulturen sind Lebensgebilde mit eigentümlicher Ausdrucksmöglichkeit, ihr Dasein ist pflanzenhaft: sie reifen, blühen und verwelken, sie „wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde". Was Spengler erstrebt, ist eine „Morphologie der Weltgeschichte", eine „umfassende Physiognomik des Daseins"; und wenn er auch für den Historismus der

[1] Vgl. S. 446 ff.

modernen Philosophie kein gutes Wort hat, so nähert er sich doch Dilthey in Richtung einer Kritik der historischen Vernunft: auch für Spengler, der die Vernunft auf die Seite des Daseins, Schicksals, der „Idee“, Ganzheit, Gebundenheit und Geschichtlichkeit stellt und sie als solche vom Verstande unterscheidet, ist der „historisch-relative Charakter“ des abendländischen Denkens durch seine Funktion, Dasein auszudrücken, mitgesetzt.

Wie das letztere aber mit der abstrakten Schematik der „metaphysischen“ Vorgedanken Spenglers nur schwer vereinbar ist, so ist überhaupt seine wirklich geübte Methode eine andere als die Konstruktionen, auf die er sie bezieht. Erst nach Beendigung des II. Bandes gelingt ihm ein volles Verständnis dessen, was er im „Untergange“ eigentlich gewollt und getan hat. Eine kleine Abhandlung, die er damals schrieb (Pessimismus 1921), sagt mehr von seiner Kulturphilosophie als die in das Hauptwerk eingestreuten philosophischen Reflexionen. Man hatte ihm Defaitismus vorgeworfen, Verrat an den heiligsten Gütern der Nation; in unzähligen Broschüren und mehr oder minder ernstgemeinten Traktätchen hatte man ihn „widerlegt“. Und das war wirklich ein „Mißverständnis“.

„Ein Weltbild, in dem man leben, und nicht ein Weltsystem, in dem man grübeln kann, war das eigentliche Ziel meiner Arbeit. Das ist mir damals nicht zum Bewußtsein gekommen.“ „Als ich 1911 unter dem Eindruck von Agadir plötzlich meine ‚Philosophie‘ entdeckte, lag der platte Optimismus des darwinistischen Zeitalters über der europäisch-amerikanischen Welt. Deshalb, aus einem inneren Widerspruch, habe ich mit dem Titel meines Buches unbewußt den Finger auf die Seite der Entwicklung gehalten, die damals niemand sehen wollte.“ Man könne statt Untergang auch Vollendung sagen; die pessimistische Seite ist dann ausgeschaltet. Untergang bedeutet ja nicht „Katastrophe“; man soll den Untergang der Antike nicht mit dem Untergang eines Ozeandampfers verwechseln. Man sollte auch nicht von Pessimismus sprechen, wo noch Aufgaben gesehen und Forderungen gestellt werden.

So erläutert Spengler das Thema seines Hauptwerkes. Wichtiger ist, wie er seine Methode in drei Begriffen zu umschreiben sucht: Schicksal, Tiefenerlebnis, physiognomischer Takt. Schicksal gehört einer anderen Seinsdimension an als Kausalität und Berechenbarkeit. Schicksal kann nur erlebt werden, wenn man sich tätig und willentlich um das Dasein bemüht. Wie aber verhält sich dieses „Schicksal“ zum Wirkungszusammenhang? Man muß vom Dasein zum Wachsein übergehen, um Schicksal und Kausalität zusammenzubringen; man muß vom Wachsein zum Dasein zurück: und diesen Über-

schritt soll der Begriff des Tiefenerlebnisses bezeichnen. Wo ein Tiefenerlebnis „weltorientierend" wird, da liegt das vor, was Spengler den physiognomischen Takt nennt. Er spricht von einer „physiognomischen Methode für Handelnde" und kontrastiert sie der systematischen (bloß-theoretischen) Methode.

Eben hier aber ist der Knoten, der gelöst werden will. Eine „Methode für Handelnde" wäre eine p o l i t i s c h e Methode. Gewiß steht Spenglers Kulturphilosophie im Dienste der Politik. Andererseits deckt ihr Dualismus doch die Abgründe auf, die zwischen der praktischen Arbeitswelt und der Erlebniswirklichkeit bestehen. Seine Begriffe wollen aus der Tiefe „kosmischen" Erlebens geholt werden und sind doch so auf die technisch-praktische Welt zugeschnitten, daß sich die von Klages und Scheler geübte Kritik an der entstellenden und verflachenden Begriffsbildung des „homo faber", des vom Machtwillen getriebenen Tatmenschen, hier förmlich aufzudrängen scheint. Wie wird Spengler mit der Problematik fertig? Sieht er sie überhaupt nicht, oder ist seine Kulturphilosophie ein Versuch, sie zu lösen?

Zunächst: Spengler unternimmt etwas, das die eben genannten Denker nicht versucht haben. Er entwirft eine P h i l o s o p h i e d e r T e c h n i k. Technik soll dabei mehr sein als Maschinentechnik; sie soll nicht einmal auf den Menschen beschränkt sein. „Technik" ist nach Spengler so viel wie Lebenstaktik, Form des Lebenskampfes, des Willens zur Macht überhaupt. Schon Tiere haben also in gewissem Sinne eine „Technik"; das tierische Wachsein ist der Ursprung der Technik. Wobei allerdings zwei Arten tierischen Lebens zu unterscheiden sind: Pflanzenfresser- und Raubtierleben. Als Lebenstaktik des primitiven Menschen erwächst die Technik aus der Lebenstaktik der Raubtiere; wie Nietzsche, so apostrophiert Spengler den Menschen als ein „prachtvolles, tapferes, listiges, grausames Raubtier". Aber das Besondere menschlicher Raubtiere besteht darin, daß sie erfinderisch sind: Menschentechnik ist mehr als übernommene Gattungstechnik, sie ist veränderlich, persönlich, schöpferisch, geschichtlich. Und die Befreiung vom Zwang der Gattung ist eben der Schritt der Menschwerdung. Sie ist die erste Tat des „Geistes" als der „lebenden Hand". Die Differenz von Pflanzenfresser- und Raubtierleben bleibt jedoch als Seinsunterschied beim Menschen erhalten: Sklaven und Herrenvölker, Gehorchende und Befehlende, Ausführende und Führer, Masse und Persönlichkeit sind die Pole „organisierten" Menschendaseins.

Dabei wird auch der Begriff der K u l t u r, vordem ganz dem pflanzenhaften Dasein überantwortet, in die Lebenstaktik der Menschenraubtiere einbezogen. Und Spenglers Philosophie der Technik wird so

zum Schlüssel seiner Kulturphilosophie. Es gibt drei Arten von Kulturen: die Kultur der „bewaffneten Hand", die Kulturen „des Sprechens und Unternehmens" und die eigentlichen Hochkulturen. Die Kultur der Hand, das „Urseelentum" der Kultur, ist die älteste Kulturstufe und zeigt den Menschen als einsame Bestie, die das Werkzeug erfunden hat. Die Kultur des Sprechens und Unternehmens ist die darauf folgende Kulturstufe und zeigt ihn in Assoziation und Kooperation: hier zuerst wirkt sich der Gegensatz von Persönlichkeit und Masse, „des herrschsüchtig werdenden ‚Geistes', und des von ihm vergewaltigten Lebens" aus. Aus ihr entsteht nun die Hochkultur, und zwar als eine Art Abspaltung; was von der früheren Kulturstufe zurückbleibt, sind die sog. primitiven Kulturen.

Halten wir an dieser Stelle inne, um auf die Systematik der Kultur in Spenglers Hauptwerk selbst zu blicken. Was in dem kleinen Buch: Der Mensch und die Technik (1931) enthalten ist, stellt ja in vielem eine Korrektur, die Vernietung einer Lücke dar. Im „Untergang des Abendlandes" hatte Spengler ausschließlich die Hochkulturen behandelt: ägyptische, babylonische, indische, chinesische, antike, mexikanische, arabische, abendländische Kultur. Sie lassen sich nicht wie die Glieder eines Bandwurms aneinanderreihen: Spenglers Geschichtsphilosophie beginnt mit einer Kritik der „Weltgeschichte" als Entwicklungsgeschichte der „Menschheit". Sie stehen beziehungslos nebeneinander und haben ihre eigene Zeit. Gemeinsam sind ihnen nur gewisse immanente Ablaufsgesetzlichkeiten: jede Hochkultur hat einen Frühling, Sommer, Herbst und Winter, beginnt im Dunkel der Vorzeit (Vorkulturen), blüht auf zur eigentlichen Kultur und endet in Zivilisation. In gleichen Entwicklungsstadien haben also die Kulturen analoge formale Struktur. Der Frühling der antiken Kultur etwa wird durch Homer und die homerischen Heldensagen, der Frühling der arabischen Kultur durch den Neuplatonismus und die Evangelien, der Frühling der abendländischen Kultur durch die Edda, den Heliand, durch Dante, Thomas und Eckehart gekennzeichnet; die Inhalte sind sehr verschieden und die objektiven Zeitstellen ebenfalls, aber die Seelenlage soll jedenfalls die gleiche sein.

Die Lücke, die dabei zurückblieb, betraf das Verhältnis von Kulturphilosophie und Ethnologie. Eine philosophische Ethnologie fand Spengler nicht vor; aus verwandter Geisteshaltung hat sie Leo Frobenius zu schaffen versucht (Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre 1921, Vom Völkerstudium zur Philosophie. Das Paideuma, zweite Auflage 1925). Ihm sind denn auch die Andeutungen, die im „Untergange" über das Wesen der primitiven Kultur gegeben werden,

entnommen: nur in Nordwestafrika soll sich eine primitive Kultur ausgebreitet und lebendig erhalten haben. Was sonst von Ethnologen zusammengestellt wird, sind nach Spengler Völkerfragmente, zurückgebliebene, minderwertige, entartete Stämme, die unter hohen Kulturen leben. Die „primitive" Kultur aber, die Spengler im „Untergange" gelten läßt, und die er — wenigstens auf dem Papier — scharf von der Vorkultur als erstem Stadium der Hochkultur unterscheidet, sei etwas „ganz anderes": vom „Es" durchwirkt, kosmischen Wesens, und dennoch „Summe". Denn sie hat keine „Kulturseele", worunter Spengler das organisierende Prinzip der Hochkulturen versteht (während Frobenius' Paideuma-Begriff auf eine Kulturseele gerade des primitiven Daseins zielt).

Man braucht nicht erst auf die Konzeption des homo divinans, des „magischen Menschen" *(Th. W. Danzel)* hinzuweisen, um das Unzulängliche dieser Auffassung zu empfinden. Spengler selbst hat sich durch die Aufstellung seiner „Kulturen des Sprechens und Unternehmens" korrigiert. Worauf es ankommt, sind auch nicht diese ethnologischen Fragen, sondern die Änderungen, die Spenglers Kulturtheorie dadurch erfährt, daß die naive Symbolik der Vorkultur, der „Stil" der eigentlichen Kultur, und die „Technik" der Zivilisation auf die Technik (im weiteren Sinne) als Generalnenner gebracht werden, daß diese „Technik", und damit der ganze Kulturapparat, zur Funktion des Willens zur Macht wird, daß die bäuerische Kultur, die zur eigentlichen, nämlich städtischen Kultur im Gegensatz steht, nunmehr eindeutig auf eine frühere Kulturstufe, eben auf die primitive Kultur bezogen wird, und daß die Frage nach der Entstehung des Menschengeschlechts nun doch zu dem vorher abgelehnten Begriff einer Geschichte „des" Menschen führt.

Der als „pessimistisch" empfundene Leitgedanke des „Untergangs" lag darin, daß unsere abendländische faustische Kultur sich im Stadium der Zivilisation befindet, daß Bewußtheit an Stelle von Intuition, Nachbildung an Stelle eigenwüchsiger Formensprache, Vermassung an Stelle von Individualisierung getreten und der kulturelle Niedergang unwiderruflich sei. Indem sich Spengler zum Verteidiger der Technik macht, sie mit der ganzen Energie eines immer vorwärtsstrebenden „faustischen" Menschen verherrlicht — für den faustischen Menschen, und nur für ihn, ist die Technik inneres Bedürfnis, er „denkt, fühlt und lebt in ihrer Form", sie ist „ihm seelisch nötig, nicht ihre wirtschaftlichen Folgen, sondern ihre Siege" —, will er zwar nichts von seiner früheren Position aufgeben, aber die philosophische Wendung, die sich jetzt in ihm vollzieht, läßt sich vielleicht so ausdrücken: Bejahung der Technik ist Anerkennung der Endlich-

keit der Kultur; die Kultur erweist ihre Endlichkeit, indem sie vor das Nichts gestellt ist. Insofern voll-endet sich die Kultur in der (Maschinen)Technik. Verrat an der Technik (Führerflucht vor der Maschine) wäre Zusammenbruch. Eben das aber, daß der Mensch es aushalten kann und aushalten muß, vor dem Nichts zu stehen — wie jener römische Soldat, den man bei Ausbruch des Vesuvs abzulösen vergaß —, eben das ist der Sinn der Kultur als „Zustand" des Einzelnen.

Der antike Gedanke von der Kreisförmigkeit des Geschehens vermählt sich bei Spengler in eigentümlicher Weise mit dem „faustischen" Gedanken des unendlichen Prozesses: Anfangs- und Endpunkt der Kultur fallen zusammen; am Ende ist der Mensch, der Kultur hat, wieder das einsame Raubtier, das die „Gattungstechnik" durchbricht und seine eigene Lebenstaktik erfindet. Natur und Gattung gaben ihm alles, was sie geben konnten. Er wollte er selbst sein, und findet nichts als seinen Willen, der in die Unendlichkeit dringt und alles vernichtet, was sich ihm in den Weg stellt. Bis er zuletzt vor dem „Nichts" steht, das seinen Ursprung verdeckt.

Auch hier ist es ersichtlich Nietzsche, dessen Nihilismusbegriff als Ursprung dieser Voraussetzungen aufgesucht werden müßte. Nächstdem Heraklit, auf den sich Nietzsche stets bezieht, und dessen Metaphysik schon Spenglers Doktordissertation (1904) gedeutet hatte. Eine ausführlichere Darstellung hätte auch wohl die Verpflichtung, das Ergebnis dieser „Philosophie der Technik" mit der Lehre des „Untergangs" von der Verschlingung der beiden Linien, Lebens- und Todeslinie, der beiden Grundtriebe, Weltsehnsucht und Weltangst, zu vergleichen und zu verbinden. Aber in diesem Sinne Spenglers Philosophie zum Gegenstande der Interpretation zu machen, dürfte überflüssig sein. Es ist keine Philosophie, die dieser erregende und bedeutende Geist entworfen hat; was wie Philosophie bei ihm aussieht, ist eine Kreuzung philosophischer Motive, die insgesamt auf Nietzsche zurückweisen. Auf Nietzsches Jugendmetaphysik: das ist der Kern der organologischen Kulturauffassung des „Untergangs". Auf Nietzsches Realismus des Willens zur Macht: das ist der Kern der „Philosophie der Technik" und der „Politischen Schriften". Reflexionen darüber, daß zwischen beiden Ansätzen gedankliche Unvereinbarkeiten bestehen, daß politischer Realismus und Kulturmystik, Mystik der „Kulturseele", einander widersprechen, hat Spengler nicht angestellt.

III. TEIL

AUFBAU

I. KAPITEL

EXISTENZPHILOSOPHIE

Begriff und Geschichte der sog. Existenzphilosophie, die beide in gleicher Weise problematisch sind, haben uns schon mehrfach beschäftigt[1]. Es galt, den doppelten, doppelsinnigen Ursprung der Existenzphilosophie festzulegen: ihre idealistische und realistische Wurzel, Kierkegaard und Nietzsche. Kierkegaard steht im Vordergrunde; auf ihn bezieht sich zumeist die Erörterung des Existenzbegriffs. Kierkegaard spricht von der Wirklichkeit, als sei er Realist, aber sein Interesse am Einzelnen, Konkreten ist absolutes, d. h. ethisch-religiöses Interesse, „Leidenschaft fürs Unendliche". Kierkegaard kämpft gegen Hegel, als sei ihm der absolute Idealismus verhaßt, aber seine „Nichtphilosophie" ist selber idealistisch. Sie ist aus dem Spätidealismus hervorgegangen; seine Hegelkritik ist von der ersten (spätidealistischen) Kantbewegung bestimmt.

Näher gesehen freilich zeigt sich, daß Kierkegaards Denken, wie das des Spätidealismus überhaupt, eine vom klassischen Idealismus nicht voll aufgenommene Bewegung des 18. Jahrhunderts fortsetzt: die irrationalistische Glaubensphilosophie, den „Glaubensrealismus" Hamanns und Jacobis. Ist es kein Zufall, daß Kierkegaards „Philosophische Brocken" („Ein bißchen Philosophie") an Hamanns „Brokken" (1758) anklingen, so ist es auch nicht zu bezweifeln, daß Kierkegaard, dem Hamanns Schriften den „leidenschaftlichen Protest eines hochbegabten Genies gegen ein System des Daseins" bedeuteten, überall auf diesen Gegner der Aufklärung zurückgeht.

Wie bei Jacobi, der den „Glaubensrealismus" dem Pantheismus („Spinozismus") der Idealisten konfrontiert, findet sich bei Hamann, seinem Vorgänger, ein Begriff von Existenz, der demjenigen Kierkegaards verwandt ist. Hamann suchte den Grund der Religion „in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte"; er sah in der menschlichen Erkenntnis „den zufälligsten und abstraktesten Modum unserer Existenz". Dieser Glaubensrealismus ist sicherlich für Kierkegaards Philosophie fundamental; hier haben die christlichen Voraussetzungen seiner Existenzphilosophie ihre Wurzel. Natürlich

[1] Vgl. Einleitung S. 17 ff. und Abschnitt I (Vorläufer) S. 178 ff.

läßt sich die Linie von Kierkegaard zu Hamann noch weiter, bis auf Luther selbst, zurückverfolgen.

Es ist aber die Frage, ob die irrationalistische Glaubensphilosophie des 18. Jahrhunderts — trotz dieser Beziehung zu Luther, die jedenfalls bei Hamann sehr deutlich hervortritt — wirklich so „christlich" ist, wie es den Anschein hat; ob sie nicht vielmehr das Christentum in einer, dem spekulativen Idealismus entgegengesetzten Weise umbildet. Es ist erst recht die Frage, ob Kierkegaards Philosophie im Ganzen eine „christliche" genannt werden kann.

Auf diesen Punkt wurde schon eingegangen[1]. Hier kommt es auf den Unterschied des „Glaubensrealismus" vom spekulativen Idealismus einerseits, vom Realismus Feuerbachs, Nietzsches andererseits an. Nimmt man Feuerbachs anthropologische Religionskritik ernst, so führt sie zur Aufhebung der Theologie: der Glaubensrealismus wird als Idealismus entlarvt, als Projektion der Gottesvorstellung in den leeren Raum einer abstrakten Existenz. Daß sich die Theologie dem widersetzt, ist kein Grund, ihre auf „Offenbarung" gegründeten Sätze deshalb schon als Aussagen über Reales aufzufassen. Wir haben die Möglichkeit einer realistischen Metaphysik nicht bestritten[2]. Der Glaubensrealismus ist aber nicht Realismus in diesem Sinne. Ihn als „Realismus" zu bezeichnen, dürfte nicht zu empfehlen sein.

Dennoch ist dieser nicht ganz einfache Sachverhalt: daß die idealistische Existenzphilosophie der Gegenwart, die auf Kierkegaard zurückgeht und eben damit zugleich in Beziehungen zu „glaubensrealistischen" Voraussetzungen steht, die vom Idealismus im engeren Sinne mindestens zu unterscheiden sind, von Bedeutung für das Verständnis der theologischen Problematik dieser idealistischen Existenzphilosophie. Man kann daran nicht vorübergehen. Zeigt sich doch das Sonderbare, daß gerade die idealistische Existenzphilosophie in einer theologischen Luft aufwächst, die dem Idealismus — als Philosophie, mehr noch: als Religion — sehr abträglich ist.

Nachdem der Kulturprotestantismus, die liberale Theologie, zur völligen Erweichung des Dogmas geführt hatte, kam es zu einer Reaktion, die ihre Angriffe auf Schleiermacher konzentrierte als den Vater alles Bösen, — ebendamit aber auch auf den klassischen deutschen Idealismus mit seinen pantheistischen Ansätzen und seiner spekulativen Methode. Es kam zu jenem „Kampf gegen den Idealismus", der nicht gerade ein Kampf gegen Windmühlen, aber doch insofern eine Donquichotterie war, als man die eigenen idealistischen Voraussetzungen — im Existenzbegriff — nicht bemerkte. Was nicht

[1] Vgl. S. 181.
[2] Vgl. S. 171.

ausschließt, daß sich die Gegenseite, die damaligen Verteidiger der idealistischen Position (z. B. Spranger, Leisegang, Bauch), in ähnlichem Irrtum befanden: anzunehmen, sie ständen bereits in der Antithese Idealismus—Realismus.

Der Kampf wurde in breiterer Front geführt, als man es im theologischen Lager heute zuzugeben geneigt ist. Geht man doch jetzt so weit, die dialektische Theologie, den radikalen Flügel der (protestantischen) ecclesia militans, überhaupt zu desavouieren: sie stehe nicht in der echten „Dialektik" von Ja und Nein zum Urchristentum bzw. zur Reformation *(K. Leese)*. Dabei ist die Negation (des Kulturprotestantismus) in der dialektischen Theologie nicht einmal so zugespitzt wie bei Kierkegaard selbst. Aber natürlich muß jede Form der Negation, wenn sie den Rahmen kulturprotestantischer Theologie zu sprengen droht, zur bloßen „Übergangserscheinung" herabgesetzt werden. Kierkegaard ist Symptom einer „Krise", wie es die „kritische" (dialektische) Theologie ist. Die Krise aber glaubt man überwunden zu haben. Womit sich noch jede Theologie zu jeder Zeit am Leben erhalten hat.

Die dialektische Theologie im engeren Sinne ist die Religions- und Christuslehre der Schweizer Schule: Karl Barth (Römerbrief 1919, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927) und Emil Brunner (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1921, Die Mystik und das Wort 1924, Religionsphilosophie protestantischer Theologie 1926, Gott und Mensch 1930, Das Gebot und die Ordnungen 1933). Friedrich Gogarten (Die religiöse Entscheidung 1921, Illusionen 1924, Ich glaube an den dreieinigen Gott 1926, Politische Ethik 1932), Schüler von Ernst Troeltsch, wäre ebenfalls anzuführen, wenn auch in einiger Entfernung, weil ohne den pointiert kalvinistischen Einschlag jener beiden. Barth gehört nicht so unmittelbar zur Kierkegaardbewegung wie Brunner. Aber was wäre seine Dialektik ohne Kierkegaards Lehre vom absoluten Paradox? Paradox ist unser Dasein, unser Verhältnis zu Gott, die Offenbarung, der Glaube. „Wir wissen, daß Gott der ist, den wir nicht wissen." Gott ist „begründend als der Unbegründete, wesentlich ohne alles Wesen, bekannt als der Unbekannte, redend in seinem Schweigen, barmherzig in seiner unnahbaren Heiligkeit, Verantwortung heischend als der alles Tragende, Gehorsam fordernd in seiner Alleinwirksamkeit, gnädig in seinem Gericht". Das ist das Paradox-Religiöse in Barths Dialektik, die allen menschlichen Eigensinn, allen Selbstwert und alle Spontaneität des Menschen vernichtet, in Buß- und Erniedrigungsstimmungen schwelgt, Geschichte („chronique scandaleuse") und Kultur entleert bis zu dem Punkte, sie allein unter ökonomisch-materialistische Kategorien zu stellen, — ebendas ist Barths Kul-

turbolschewismus, und sein Verhalten zum neuen Staat, das zu seiner Absetzung führte, gehört auch hierher. Zwischen Gott und Mensch klafft ein Abgrund, spannt sich eine „Todeslinie" gleichsam als „elektrisch geladener Stacheldraht". Sünde und Gnade sind inkommensurabel: was für Gott möglich (nämlich die Gnade, Gnadenwahl), ist für den Menschen unmöglich (nämlich durch eigene Anstrengung, Werk, Gebet, zur Begnadigung zu gelangen). Die Religion, diese „aktive, kombattante, scharfgeladene, nicht-ästhetische, nicht rhetorische (?), nicht-fromme Religion" ist eine Stätte des Unfriedens, der Zerrissenheit, Verzweiflung. Alles das steht freilich unter der Voraussetzung, zuletzt doch keine bloße Antithetik und Negation zu sein; sonst hätte es nichts mit Religion, Gott und (paulinischem) Christentum zu tun. Aber die Synthese ist nur wie ein Silberstreifen am Horizont; sie wird nicht entwickelt, nicht einmal ausdrücklich benannt. Kein Wunder, daß die dialektische Theologie 1928 vom ersten Deutschen Theologentag in Eisenach einstimmig abgelehnt wurde. Kein Wunder auch, daß Barth die Theologie der „Krise" in dieser Form selber nicht aufrechterhalten konnte, und später — in Anknüpfung an den Neukantianismus der Marburger Schule — eine Glaubenslehre vom Worte her, eine Offenbarungstheologie zu entwerfen suchte.

Bei Brunner, dem weniger zelotischen, philosophisch besser fundierten, treten die einzelnen Momente Kierkegaards deutlicher hervor: der „Sprung" als das „Fußfassen jenseits" (nämlich jenseits der Immanenz), die „Wiederholung" als Nach-Denken des göttlichen Gedankens, der wir je schon sind, die „Krisis" als Grenzzustand, Grenzsituation, aus der wir „Notsignale" geben, „postulieren", um hernach — was aber nicht von uns abhängt — gläubig zu werden. Das alles sind dialektische Momente. Schon deshalb, weil es Momente des Geistes-in-der-Zeit sind, — ein in sich widerspruchsvolles Sein; denn wo Geist, da ist Zeitlosigkeit, Ewigkeit: die Zeit müßte stillstehen, wenn wir (reiner) Geist sein wollten. Das ist genau der (idealistische) Ausgangspunkt Kierkegaards, bei Brunner zudem vorbereitet durch seine Herkunft von Schleiermacher, seine eigene idealistische Vergangenheit.

Auch für Gogarten ist der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit das Eingangstor zur Glaubensdialektik. Beide können nicht „wie zwei voneinander zu scheidende Größen nebeneinandergestellt werden. Es gibt nicht zwei Linien in der Welt, auf deren einer das Ewige und auf deren anderer das Zeitliche gefunden wird." Sondern die Welt selbst ist der unaufhebbare Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, der „tobende Kampf", in dem es um das Ganze geht, — um die ganze Zeit und um die ganze Ewigkeit. Die „nie zu Ende gehende Zeit" wird aus einem „Jenseits

ihrer selbst“ in Frage gestellt und dadurch ständig mit ihrer Aufhebung bedroht; die Zeitwelt steht mit sich im Widerspruch. An diesem Widerspruch entzündet sich der Glaube als „Bruch der Kontinuität der Immanenz aus Kraft der Transzendenz“. Der Glaube — Ende und Grenze aller Humanität — hat zur Offenbarung die Beziehung, daß er von hier aus einen Sinn erhält, den er sich selber nicht geben kann, und der auch nicht vom Menschen her verständlich gemacht werden kann, der vielmehr umgekehrt den Menschen erst zum „Verständnis“ bringt.

Ohne Offenbarung — die aber all und jedes religiöse Denken „kompromittiert“, weil das Denken „über“ Offenbarung niedergeschlagen, entwertet wird — steht der Mensch vor jener Grenze, die er aus eigener Kraft nicht überwinden kann: offenbarungslos ist er autoritätslos (Wider die Ächtung der Autorität 1930), unverantwortlich und ohne Erkenntnis. Denn alle Erkenntnis („wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit, des wirklich Vorhandenen, wie es nun einmal ist“) bindet den menschlichen Trieb, den „faustischen Drang ins Unendliche“, befreit von allen Ideologien. Dieser Glaubensrealismus Gogartens verbindet sich wie bei Brunner mit einer scharfen Absage an die Mystik: Mystik und Offenbarung schließen sich aus; es ist das „Verhängnis“ der Mystik, daß sie zwar das Nichts als Ende alles Menschlichen erkennt, aber bei der „Erkenntnis des Sinnes dieser Negativität“ nicht stehen bleibt und nicht begreift, daß es gar nicht das Wesen Gottes, sondern umgekehrt das Wesen des Menschen, seine Sünde ist, die den Inhalt dieser (mystischen) Erkenntnis bildet.

Auch das Gewissen — Reflex Gottes im Menschen, aber im gottlosen, abgefallenen, selbständig sein wollenden Menschen — ist „nicht mehr die reine Stimme der Ewigkeit“, sondern in Schuld verstrickt. Im Gewissen kann die Gottesfrage nicht zur Antwort werden, und das Gewissen ist weder Ort noch Organ der Offenbarung. Das Gewissen müßte sich erst ändern: seine Autonomie in Heteronomie verwandeln; aber diese Veränderung dürfte nicht vom Gewissen selbst verursacht, sie dürfte nicht immanent sein. Kierkegaards Entweder—Oder wird hier mit Leidenschaft zur Geltung gebracht: entweder Gott oder Mensch, entweder gut oder böse, entweder „Geist“ oder „Fleisch“. Entweder „Ethik der Gnade“ oder „Gewissensethik“.

Natürlich erwächst auch diese Offenbarungstheologie aus einer Kritik der Kulturphilosophie, des Kulturprotestantismus, der „Kulturreligion“. Anstatt aus der Zeit herauszutreten, versenkt sich die Kulturreligion in den „schöpferischen Grund“ aller Entwicklung, — was aber heißt, daß sie von Zeit und Wirklichkeit abstrahiert. Die Idee der Kultur wird dabei nicht als (nachträgliche) Sinngebung einer technisch be-

herrschten Welt genommen, sondern durchaus als ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt, Seele und Welt. Doch soll gezeigt werden, daß gerade diese (neuidealistische) Kulturidee ihrer eigenen Realisierung (in praktische Kulturarbeit) abträglich ist: alles Kulturelle nimmt sich „kläglich, blutarm und unrassig" aus gegenüber allem Technischen und Wirtschaftlichen. Das macht: die Idee der Kultur ist die Idee des Menschen; Menschenautonomie aber ist Gottesraub, und es ist ein „Unwesen", zu meinen, daß der Mensch mit bestimmten Formen und Werken sein wahres, göttliches Wesen „realisieren" kann.

Tritt schon hier die Problematik der „antiidealistischen" Voraussetzungen theologischer Kritik am Idealismus deutlich hervor, insofern die „Idee" des Menschen eben doch den Maßstab dieser Kritik bildet[1], so zeigt sie sich auch bei anderen Kämpfern gegen den Idealismus, die nicht eigentlich Dialektiker sind: bei Wilhelm Lütgers (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende 1923—30), der die Verfallsthese auf den Idealismus anwendet — wie sie seinerzeit (1874) E. v. Hartmann auf das Christentum angewendet hatte —, ohne zu erkennen, daß die idealistische Bewegung nicht mit Hegels Tode aufhört, sondern auch weiterhin in der Philosophie führend bleibt. Materialismus und Pessimismus sollen die Zersetzungsprodukte des Idealismus sein; Spätidealismus und Neuidealismus fallen weg. Oder bei Helmut Groos (Der deutsche Idealismus und das Christentum 1927), der die „Diastase" zwischen Idealismus und Christentum als „tragische Situation", als den Gegensatz zweier Wertrichtungen auffaßt, und sich selbst die Rolle eines „Warners" gibt: „Christentum und Idealismus sind zwei großartige Stile, deren seelische Grundlage und gedankliche Ausführung... scharf getrennt werden mußte. Eine Vermengung beider führt zur Stillosigkeit... Es entsteht also durch eine solche Vermengung nicht eine Vermehrung des Wertes, sondern eine Verminderung."

Demgegenüber hatte Eduard Spranger in seiner Akademieabhandlung „Der Kampf gegen den Idealismus" (1931) eine Reihe von Gesichtspunkten geltend gemacht, die — bei zugestandener Verschiedenheit des „Motivationstypus Luthers" und des „idealistischen Motivationstypus", und auch bei Anerkennung gewisser Momente des Existenzialismus[2] — der idealistischen „Vermenschlichung" des Religiösen als einer selbst religiösen Haltung beizukommen suchten: Wenn

[1] Man hat mit Recht von Karl Barth gesagt, daß er, indem er die Geschichte streicht und nur die Eschatologie übrigläßt, den Menschen also in jedem Augenblick an die Grenze der Zeit stellt, ein echt idealistisches, nämlich platonisches Motiv zur Geltung bringt.

[2] Vgl. S. 237.

der Idealist im Menschen Göttliches finde, „so ist es eben jenes Prinzip im Menschen, das ihn zu Gott führt, ihn erhebt; eine nicht im einzelnen existenziellen Akt allein waltende Gnade, sondern die ewige Gnade und die ewige Erlösung“. Ist die „Vermenschlichung“ also eine Transzendierung, so ist sie zugleich auch eine „Antwort“ auf den Logos. Und wie sollte sich ohne Voraussetzung des idealistischen Prinzips (insbesondere, Kierkegaards Existenzdialektik gegenüber, ohne Voraussetzung der Dialektik Hegels) das komplizierte Thesengefüge der theologischen Widersacher des Idealismus überhaupt verstehen lassen?

Weiter ist hier auf diesen Streit und die dialektische Theologie selbst nicht einzugehen. Sicherlich kommt dieser theologischen Bewegung als Gegenbewegung zum Kulturprotestantismus keine geringe Bedeutung zu. So ist es gewiß nicht zufällig, daß ein Theologe wie Ernst Troeltsch, in vielem Prototyp dieses von den Schweizern so bekämpften theologischen Denkens[1], dennoch von sich aus zu Formulierungen gelangt, die denen der dialektischen Theologie ähnlich sehen. (Er habe, berichtet Friedrich von Hügel, von dem „Salto mortale“ seines Denkens gesprochen und davon, „daß ihm zwar das eigene Leben und Lehren Jesu als die volle Gottesoffenbarung gelte, er aber Kirche und Sakramente ... als dem Geiste Jesu fremd, ja entgegengesetzt betrachten müsse“.) Was aber die Philosophie betrifft, so ist klar, daß sie von dieser radikalen Glaubensbewegung nicht unmittelbar beeinflußt werden konnte: es gibt zwar eine theologisierende, aber keine theologische Existenzphilosophie; diese wäre nicht Philosophie, sondern Theologie und würde Voraussetzungen einschließen (Offenbarung, Gnade, Sünde, Erlösung), die der Philosophie unzugänglich sind. Mittelbar dagegen konnte sie von ihr insofern beeinflußt werden, als ja der existenzialistische Ansatz — wie schon bei Kierkegaard selbst — mit dem theologischen nur verkoppelt, nicht verschmolzen ist, so daß er sich abtrennen und auch nicht-theologisch fassen ließ.

Das konnte auf doppelte Weise geschehen: entweder unter Erhaltung auch noch des „Apparates“ der christlichen Existenzdialektik, oder unter Beseitigung aller christlichen Momente. Letzteres geschah schon früh bei Jaspers, der überhaupt Kierkegaard auf einen anderen Boden verpflanzt und seine Philosophie sichtbar macht. So christlich bei Jaspers manches klingt, es ist doch wesentlich unchristlich im Ursprung: neuplatonisch, idealistisch. Ersteres geschah etwas später bei Grisebach, dessen ethisch-pädagogischer Kritizismus ganz vom christlichen Lebensgefühl bestimmt ist, ohne von dem „dogmatischen Angebot“ der Theologie Gebrauch zu machen. Es wird zu zeigen sein,

[1] Vgl. S. 164.

wie sich bei ihm, in Auseinandersetzung mit Gogarten, eine Säkularisation der dialektischen Theologie vollzieht, deren Grundbegriffe erhalten bleiben und doch umgewendet, aus dem Religiösen ins Weltliche übersetzt werden.

Gewiß wäre es wichtig, den religiösen Gehalt idealistischer Existenzphilosophie noch besonders zu bestimmen. Hätten doch hier auch Grundbegriffe Heideggers ihren Platz, die allerdings nicht dem Protestantismus, sondern dem Katholizismus entstammen. (Überhaupt hat sich der Katholizismus mit großem Geschick der Rede von „Existenz" bemächtigt und seinerseits Beiträge zur Kierkegaardforschung geliefert: Guardini, Przywara.) Das alles aber tritt zurück, sobald erkannt ist, daß die Existenzphilosophie positive Bedeutung für den Aufbau des Gegenwartsdenkens nur in der Abkehr von der religiösen Begriffsbildung hat. Aufgabe des religiösen Begriffes ist es — philosophisch gesprochen und gesehen — die Ganzheit, Offenbarheit, „Wahrheit" des Seins zu sichern. Eben diese Sicherung aber ist, gerade auch für den religiösen Existenzialismus, das zutiefst Problematische: den Glauben selbst vor seine eigenen Zweifel — nicht Vernunft-, sondern Glaubenszweifel — zu bringen, ist das „dialektische" Anliegen theologisierender Existenzphilosophie. Es ist ihre Sache, damit fertig zu werden, — zu zeigen, wie sie den in seine Negationen, Endlichkeiten verstrickten Einzelnen in der Hoffnung halten kann, Existenz zu „überwinden". Ein anderes aber ist es, den Ausgang nicht von der „kreatürlich" endlichen und trotzdem — durch ihre Herkunft — unendlichen, allgemeinen Existenz zu nehmen, sondern von der begrenzten: von der begrenzten Existenz der offenen Person.

Erst mit solcher Formulierung wäre der Abstand des kritisch-philosophischen vom dogmatisch-theologischen Existenzialismus genauer zu bezeichnen. An Stelle des immer noch idealistisch vorgegebenen Allgemeinen, Unendlichen, Absoluten tritt die Person mit ihren durchweg konkreten existenziellen Bezügen. An Stelle der Dialektik eines vermeintlich erlebten Seins-im-Ursprunge und eines Seins-zum-Ende tritt die wirklich existenzielle Dialektik der um ihre Grenzen wissenden (sie bewußthabend setzenden), ihrer Verwurzelung in einer — wiederum existenziellen, also begrenzten — Gemeinschaft gewissen, sich im Handlungsvollzug, und nur in ihm, realisierenden Person.

Wir beschränken uns im folgenden auf drei Denker: auf Grisebach, Jaspers, Häberlin. Überblickt man ihre Lehren im Ganzen und sieht man darauf, daß die Existenzphilosophie trotz der Verschiedenheit ihres Ursprungs geschichtlich als Einheit zu fassen ist: als

Einheit eines Prozesses, der darin besteht, die Erlebnis-, Lebens-, Immanenzphilosophie des Neuidealismus weiterzuführen, sie zu überwinden, und eben damit der realistischen Existenzphilosophie (die wir als völkisch-politische Philosophie der Gegenwart erst später behandeln) vorzuarbeiten, so kann man diese idealistische Existenzphilosophie, vornehmlich in ihrer theologisierenden Phase, noch zu den Übergangserscheinungen rechnen (von Heideggers Existenzialontologie abgesehen, die ohnedies mit anderem Maße zu messen und systematisch zur Ontologie der Gegenwart zu rechnen ist). J a s p e r s' „Philosophie" ist zwar systematisch angelegt und kunstvoll aufgebaut; aber das System wird ständig entwertet und die Kunst der Darstellung durch die Begriffsbildung geschwächt. Auch G r i s e b a c h erhebt systematische Ansprüche; aber seine Daseinstopik ist klassifikatorisch, flächenhaft, gedanklich nicht durchgebildet. H ä b e r l i n wechselt von Fall zu Fall den Ansatz, seine Konstruktionen sind Notbehelfe und wollen nichts anderes sein.

Nicht minder deutlich scheint das d e s t r u k t i v e Element in der idealistischen Existenzphilosophie hervorzutreten. Zwischen Begriffs- und Existenzdialektik bestehen unleugbare Beziehungen[1]: Jaspers' wenig bewegliche und vorsichtig verdeckte dialektische Methode ist wie ein Bindeglied beider; Grisebachs Kritizismus trägt negativistische Züge und ist zuweilen von ätzender Schärfe. Dennoch drängt sich sogleich auf, daß hier eine Zerstörung nicht erst vollzogen werden soll, sondern als vollzogen schon v o r a u s g e s e t z t wird. In der älteren Weise zu philosophieren — in der Weise des klassischen Idealismus, der Einzelwissenschaften, des Positivismus — sei unmöglich; die Ontologie insbesondere, die es wieder versucht, werde zur Scheinphilosophie. Das ist der immer wiederkehrende Refrain bei Jaspers. Philosophie als Erinnerung, Wesensanalyse kann in die Erfahrung nicht eintreten; aber nicht der „kritische" Denker bestimmt das von sich aus, sondern als Zusammenbruch des Systems der Immanenz, des humanistischen Lebenssystems ist es bestimmt. Das ist der Sinn von Grisebachs kritischer Ethik.

Sagt man, diese Zurückdatierung einer Kritik, die man in Wirklichkeit doch selber vollzieht und ausspricht, sei eben das Täuschende, so wäre das andere hervorzuheben: daß diese Denker angesichts einer unwiederholbaren philosophischen Tradition das „Wagnis" unternehmen, Neues zu sagen und — wenn nämlich das Wort aufbauen noch nicht am Platze sein sollte — auszudrücken. Ob es wirklich ein Neues, ob es nicht vielmehr nur ein Verlangen nach Neuem, sein Inhalt ein simpler Realismus, Anthropologismus, Skeptizismus ist, das

[1] Vgl. S. 211 f.

scheint uns nicht so wichtig. Das 19. Jahrhundert hat bis zuletzt die Antriebe Kierkegaards und Nietzsches mit solcher Rede entwertet und nicht aufkommen lassen. Heut umgekehrt wird gefordert, und das nicht einmal von Forschern, die sich ausdrücklich zur Existenzphilosophie bekennen, sogar den Idealismus Diltheys, seine Lebensphilosophie und Phänomenologie in den „Zusammenhang mit Kierkegaard und Nietzsche" hineinzunehmen, weil er nur so hinreichend „ursprünglich" verstanden werden könne *(F. Bollnow)* — ein Beweis mindestens dafür, wie sehr sich die Lage inzwischen verschoben hat. Nicht bloß zugunsten der Existenzphilosophie, sondern eben zur Klarheit darüber, daß die Existenzphilosophie nicht in das Stadium der bloßen Auflösung, Liquidation und eines, seiner inneren Regungen noch ungewissen bloßen „Überganges" gehört.

Es kommt hinzu, daß der positive Aufbau des Gegenwartsdenkens weder tatsächlich außerhalb der Existenzphilosophie, neben ihr oder an ihr vorbei erfolgt, noch überhaupt ohne ihre Ergebnisse und Methoden erfolgen kann. Die Existenzphilosophie ist so gesehen ein integrierendes Moment des konstruktiven Denkens der Gegenwart. Freilich wäre das schon eine Art Parteinahme. Und es so zu verallgemeinern, daß der Aufbau des Gegenwartsdenkens nicht neben dem konkreten Menschen, der Gemeinschaft, der politisch-existenziellen Wirklichkeit, sondern nur auf ihrem Boden erfolgen könne, würde der tieferen Problematik nicht gerecht werden: ist doch zu allen Zeiten echtes Philosophieren nicht an der Wirklichkeit vorbei-, sondern von ihrer aktuellen Vergegenwärtigung ausgegangen, und handelt es sich doch darum, die „Lebensnähe", wirkliche Vergemeinschaftung des Philosophierenden nicht nur so allgemein auszusprechen — dazu bedarf es keiner Philosophie — sondern sie verpflichtend zu begründen.

Wenn also Parteinahme für die Existenzphilosophie, dann unter der Voraussetzung, daß sie zur Erhellung der gegenwärtigen Situation wesentliches beiträgt, nicht bloß Ausdruck dieser Situation und sozusagen ein Teil von ihr ist. Der Anteil „existenzphilosophischen" Denkens an der philosophischen „Begriffsbildung" der Gegenwart: an jenem „Selbstverständnis" der Philosophie, das ja zum Begreifen der Welt, des Daseins, des Menschen gehört, ist daher auch viel größer, als es nach einem Überblick über die Philosophie solcher Denker wie Jaspers, Grisebach und Häberlin der Fall zu sein scheint.

Auch wo man sich negativ zur Existenzphilosophie verhält, und den „Geist" wieder in Antithese zur Existenz setzt, geschieht es unter existenzialistischen Voraussetzungen. Ein Beispiel möge das erläutern. Max Bense (Anti-Klages 1937, Vom Wesen deutscher Denker 1938)

der die „sokratische Verteidigung" des Geistes wiederholen möchte (Die abendländische Leidenschaft 1938) unterscheidet Ordnung als „Medium", Niveau als „Tiefe" des Daseins. „Sofern man lebt, lebt man sein Dasein, aber sofern dieses Leben unaufhörlich dem Geist ausgesetzt ist, hat es Existenz und sucht es das Niveau." Niveaubestimmung ist Existenzbestimmung. Dem Geist „begegnend", hat der „synthetische" Denker die Wahl, bloße Daseinsordnung oder Niveau zu wollen: Geistbewahrung ist Niveauerhöhung; nur durch Denken als „existenzielles Apriori" gelangt man vom „Dasein" zur „Existenz". — Das ist idealistische Existenzphilosophie reinsten Wassers, als „existentielle Pathetik" in eine Art Erbauungs-, Erweckungslehre übergehend, wie sie das Stigma aller falschen Kierkegaard- (und Nietzsche)nachfolge ist. Gerade auch im Hinblick auf die realistische Existenzphilosophie erweist sich diese „Kritik der Existenz" als rückläufig: Politik und Philosophie seien inkommensurabel; der Philosoph wende sich an den Einzelnen, der Politiker an die Allgemeinheit, — jener allein fordere „Niveau im Existieren", dieser nur „Ordnung im Dasein der Allgemeinheit". Womit natürlich der Begriff „politischer" Existenz hinfällig wird.

Eine ganz andere, positive, und darum hier noch anzuführende Beziehung zum Politischen zeigt sich bei einem Denker, der von allen Grisebach am nächsten kommt und mit ihm auch in ein Gespräch getreten ist: bei Hermann Herrigel. Von Natorps „Sozialidealismus" ausgehend, sucht Herrigel in seinem Buch: „Das neue Denken" (1928) Politik (als Verwirklichung menschlicher Gemeinschaft) und Idealismus (als „Postulat der Autonomie des Geistes") gegeneinander abzugrenzen: nur in einer, die reale Welt eigengesetzlicher Gestalten auslöschenden Theorie (wie sie bei Natorp vorliege) wäre der Idealismus durchführbar; auf diesem Boden aber hätte die Politik keinen Platz. Der Idealismus „scheitert" an der Politik, in die er einzugreifen sucht, — was freilich bei Herrigel nicht im Sinne eines entschiedenen Überganges zur politischen Philosophie, sondern im Sinne einer „richtigen" wechselseitigen Bezogenheit von Politik und Geist verstanden werden soll. Die von hier aus ins Grundsätzliche gewandte Kritik des Idealismus zeigt noch die Eierschalen ihrer theologischen Herkunft. Die „Grenze" zwischen dem Positiven und dem Negativen, dem willentlichen Gemeinschaftsaufbau und der menschlichen Beschränktheit ist nicht relativ, sondern absolut: nur wo Gott wirksam ist, läßt sich Positives bewirken; aus eigenen Kräften kann der Mensch nicht zu Positivem gelangen. Er ist mithin an seine Grenze zu führen, — durch eine „Kritik", die nach der „Möglichkeit" menschlicher Leistung bzw. Ohnmacht fragt.

Wichtiger ist, daß Herrigel selbst die Frage nach dem „neuen Denken“ stellt, — nach einem Denken, das nicht „prinzipiell“ („allgemeingültig“ in Kierkegaards Bedeutung, also gleich-gültig), sondern situationsgebunden, dialektisch, den Widerspruch und seine Korrektur durch die Wirklichkeit ertragend, die „mosaikhaften alten traditionellen Begriffe“ verabschiedend ist. Dieses Denken wird sich, wie Herrigel in weiteren Veröffentlichungen (Zwischen Frage und Antwort o. J., Der Mensch in der Wirklichkeit 1942) darlegt, als existenzielles Denken erweisen. Philosophie als Wesensphilosophie (Idealismus) ist von Philosophie des gebundenen Standortes (Existenzphilosophie) zu unterscheiden, — wobei es sich in der letzteren nicht um allgemeingültige „Theorie der Existenz“, sondern um die existenzielle Haltung des Menschen handelt. Das existenzielle Denken „ist nicht vom reinen Subjekt aus zu verstehen“. Es ist nicht produktiv, sondern kritisch und technisch. Es verfügt nicht über gesicherte, fraglos wahre Sätze. Es ist nicht monologisch, apriorisch, sondern dialogisch, empirisch, — „feststellendes“ Denken im Gegensatz zum fordernd-vorgreifenden. Es ist, wenn man so will (und Herrigel scheut den Vorwurf nicht) „relativistisch“. Denn es kennt keine absolute Wahrheit, keine letzte Allgemeinheit jenseits des Besonderen, kein objektives Apriori.

Unsere Situation ist es, „über keine gesicherten Sätze“ zu verfügen, „deren Wahrheit außer Frage steht, die für unser Verständnis also kein Problem mehr bilden“. Diese Situation ist die Kulturkrise als „kritischer Gesamtzustand“. Wir müssen sie bejahen, eine Aufgabe in ihr erblicken, Antwort geben. „Die Erfahrung der Wirklichkeit unserer Situation, unserer in die Endlichkeit gebundenen Existenz hat die Fiktivität der Grenze, auf der die bisherige Kultur beruhte, den falschen Absolutheitsanspruch der Welt des reinen Geistes aufgedeckt. Es hieße der Wirklichkeit ausweichen, wenn wir daran vorübergehen wollten.“ In der Ersetzung der objektiven Handlungsnormen durch politische glaubt Herrigel der Philosophie eine politische Ausrichtung zu geben. Es bleibt aber doch bei der „gläubigen Bereitschaft“, die Wirklichkeit so hinzunehmen, wie sie uns begegnet. Es bleibt bei der idealistischen Existenzphilosophie, auch wenn der Idealismus selbst der Kritik verfällt.

Eberhard Grisebach

Für die Gegenwart ist Grisebachs Denken in dreifacher Hinsicht bedeutungsvoll: als Beispiel eines selbst existenzialistischen Entwurfs (obgleich Grisebach das Wort Existenz nicht bevorzugt und seine Philosophie nicht danach benennt), genetisch als Bindeglied zwischen dialektischer Theologie und idealistischer Existenzphilosophie im engeren Sinne, kritisch als Beitrag zur Selbstauslegung, Selbstbegrenzung, Kontrolle „existenzieller" Begriffsbildung. Der letzte Punkt ist der wichtigste. Grisebach ist vornehmlich Analytiker, fast ängstlich darauf bedacht, nicht in gedankliche Konstruktionen zu verfallen; scharf hebt sich seine Analyse „existenzieller Erfahrung" von Heideggers ontologischer „Daseinsanalytik" ab. Vom „gewohnten Lebensraum" aus neue „Räume", Zonen, Sphären zu entdecken, ist freilich auch für Grisebach Aufgabe der philosophischen Forschung. Aber jeder Ansatz zur Spekulation, zum „Tiefsinn", zum „System" führt zu Gewissenskonflikten: Philosophie ist die „kritische Wissenschaft vom Nichtwissen", und das Gewissen der Hüter der Schwelle. In dieser Hinsicht ist Grisebach einen geraden Weg gegangen. Nur entspricht seiner Bedeutung nicht die Anerkennung, kaum die Aufmerksamkeit, die er gefunden hat: diese galt allein seiner Pädagogik und dem Buche, das sie ethisch begründen sollte, seinem Hauptwerk vom Jahre 1928 („Gegenwart"). Dieses stand eine Zeitlang im Brennpunkt des Interesses. Es ist, nicht ohne Schuld des Autors, schief, einseitig und allzu sehr als Modeprodukt aufgefaßt worden. Es gelang seinem Verfasser nicht, in ein „Gespräch mit den Zeitgenossen" zu kommen. Bedauerlich, weil gerade ihm Philosophie wesentlich Gespräch, nicht Lehre, lebendige Auseinandersetzung, nicht Monolog ist.

Grisebach, geb. 1880 in Hannover, begann als Schüler E u c k e n s, bei dem er 1910 mit einer Dissertation über „Kultur als Formbildung" promovierte und sich 1913 mit einer Schrift über „Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart" habilitierte. Euckens Neuidealismus sucht er fortzubilden in einem größeren Entwurf „Wahrheit und Wirklichkeiten" (1919), einer Philosophie des schöpferischen Geisteslebens, die in dem Gedanken gipfelt, daß bloße Gegenständlichkeit allererst durch geistige Aktivität in eine Welt von „Tatsachen" verwandelt wird. Das war im gleichen Jahr, als J a s p e r s' Psychologie der Welt-

anschauungen" erschien. Aber um Grisebachs Metaphysik kümmerte sich niemand. Erst als er sich von der Kulturphilosophie der Pädagogik zugewandt hatte, wurde er bekannt. Seine Wendung von der Metaphysik zur Pädagogik vollzog sich in mehreren Schriften (Schule des Geistes 1921, Probleme der wirklichen Bildung 1923, Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung 1924), deren wichtigste das Buch über die „Grenzen" des Erziehers ist.

Erziehung wird hier — um einen Begriff von Jaspers zu benutzen, für den allerdings die Erziehung kein Grundproblem ist — auf eine Grenzsituation bezogen und damit wieder zum Range echter Fragestellung erhoben. Dieser Rang war ihr in der Zeit ihrer Scheinblüte nach dem Weltkriege verlorengegangen, und es ist der Bankrott des Pädagogismus der Systemzeit, der „Kulturpädagogik", der den geschichtlichen Hintergrund der Kritik Grisebachs bildet. Das schon genannte Werk „Gegenwart" schließt sich an und setzt die, von vornherein unter ethische Gesichtspunkte gestellte Problematik der Grenzen fort. Grisebachs Ethik ist von einem Radikalismus, der an den Kampf der dialektischen Theologie gegen den Kulturprotestantismus erinnert, von einer Eindringlichkeit und Leidenschaft, die den Anspruch dieses appellierenden Denkens: die Selbstgewißheit vermeintlich ethischen „Wissens" zu erschüttern, und den über sittliche Fragen Redenden vor das „Ganz Andere" der (sittlichen) Wirklichkeit zu stellen, trägt und rechtfertigt.

1931 wurde Grisebach als Ordinarius für Pädagogik nach Zürich berufen. Er ist schnell verschweizert und seine Existenzphilosophie — denn eben um eine solche handelt es sich bei der „kritischen Ethik" — zu einer Lokalangelegenheit geworden, die auf die Entwicklung des Gegenwartsdenkens in Deutschland keinen Einfluß mehr hatte. Ein Sammelwerk „Freiheit und Zucht", das er 1936 veröffentlichte, und das in loser Verknüpfung die wichtigsten Themen und Motive des Hauptwerkes wiederholt, wäre geeignet gewesen, manche Vorurteile zu zerstreuen. Es hat, bis jetzt jedenfalls, diese Wirkung nicht gehabt. Ob sein letztes Werk, die „Schicksalsfrage des Abendlandes" (1942), wirksamer sein wird, bleibt abzuwarten.

Es ist nicht Grisebachs Absicht, ein neues philosophisches System aufzustellen. Er spricht von Kritizismus, kritischer Ethik, Pädagogik, und beruft sich auf Kant. Er will der Philosophie nur noch e i n e Funktion zugestehen, um derentwillen es sich verlohne, „dem philosophischen Beruf sein Leben zu widmen": die des Warnens. Er hat mancherlei Berührungspunkte mit Jaspers. Aber er unterscheidet sich von ihm, wie schon angedeutet, durch seine Beziehung zur protestantischen Glau-

bensbewegung „kritischer" Theologie. Nicht als ob er sich selbst zu den Theologen rechnete. Ganz und gar nicht. „Es ist die leise Vermutung, daß irgendeine protestantische Grundhaltung hinter der kritischen Philosophie verborgen liege, die zwar nicht positiv als Voraussetzung genannt, aber doch die entscheidende Rolle bei jedem abwehrenden Satze spiele. Das ist im vermeinten Sinne nicht richtig." Denn es werde ja nicht „auch nur indirekt oder paradox im Namen einer kirchlichen Tradition gesprochen". Aber es ist ähnlich wie bei Jaspers: der Existenzbegriff wird aus der religiösen Sphäre in die weltliche versetzt, und eben deshalb muß es zu Konflikten kommen. „Glaube bleibt im Widerspruch zu jeder Erkenntnis, also auch zu einer Anerkennung des Glaubens". Das „dogmatische Angebot der Theologie" wird abgelehnt.

Unter den dialektischen Theologen ist es vornehmlich Fr. Gogarten, mit dem sich Grisebach auseinandersetzte. Seit 1920 sei ihm immer mehr die Problematik des „Ursprungs", die „wirkliche metaphysische Frage" in den Vordergrund getreten. „Diese Problematik führte mich mit dem Theologen Friedrich Gogarten zusammen, und unsere Auseinandersetzungen über die prinzipielle Unterscheidung von Philosophie und Theologie, die das Jahr 1922 ausfüllten, drehten sich immer um die Frage, welche Aufgaben beiden in der Wirklichkeit zukämen. Wir haben uns gemeinsam bemüht, unsere Grenzen in ‚realer Dialektik' zu erkennen, den pädagogischen Anspruch an das konkrete Denken zu erfüllen und die Wirklichkeit zu erreichen." Ihre Fortsetzung fand diese „reale" Dialektik in einer Arbeit Grisebachs „Über Erkenntnis und Glaube" (1923) und einer Schrift Gogartens „Von Glaube und Offenbarung" (1923). Natürlich ist der Offenbarungsbegriff das eigentliche Objekt des Streits; ihn in die Philosophie einzuführen, ohne diese damit zur Theologie zu machen, scheint nicht gut möglich zu sein. Wir werden sehen, wie dennoch bei Grisebach eine derartige Verweltlichung der (christlichen) Offenbarung erfolgt.

Denn darüber kann ja von Anfang an kein Zweifel sein: Grisebach ist nicht Metaphysiker, wenn er auch von der wirklichen metaphysischen Frage spricht. Er ist kein „enthusiastischer" Denker. Er will nicht erheben, sondern erretten. Er ist besorgt um das Heil der Seele. Der „Gemeinschaft der Idee" setzt er die „Gemeinschaft der Sorge" gegenüber; „ideale Ziele" und „existenzielle Sorgen" unterstehen verschiedenen Verantwortungen. Der Theologe ist besorgt als Seelsorger; darin begegnet er sich mit dem Erzieher. Daß die „seelsorgerische" Einstellung ihre Gefahren, Konflikte, Grenzen besitzt, müssen beide erfahren. Die Anmaßung, einen Heilsweg aufzuzeigen, der schlechthin verpflichtend sein soll, das daraus abgeleitete Recht, ihn anderen vorzuschreiben, — von Nietzsche abgesehen, hat keiner die geheimen Triebfedern

priesterlich-pädagogischer Seelsorge so schonungslos entlarvt wie Grisebach.

Für den Metaphysiker folgt die kritische Wendung aus der Unerfüllbarkeit metaphysischer Sehnsucht; Grisebachs Kritizismus folgt aus der Einsicht, daß die „Krisis" des Theologen keine wirkliche Krisis, keine echte Entscheidung, sondern auch nur ein Ausweichen vor der wirklichen Entscheidung ist. Eben damit führt er die Vorstellungen des theologischen Existenzialismus erst radikal zu Ende; er widerlegt sie durch sich selbst, ohne neue Voraussetzungen einzuführen. Das Pathos dieser Theologie, ihr Kampf gegen den Humanismus, ihre Entwertung des Selbst als der „vom Ich beherrschten und ichsüchtig ausgebauten Sphäre menschlichen Wesens", das Angesprochenwerden von „außen", die Begegnung mit einem Erlebnisjenseitigen, an dem es nichts zu „deuten" gibt, — alle diese Requisite eines eifernden Protestantismus, der den Kampf mit der bösen Welt aufnimmt, finden sich auch bei Grisebach. Seine Begriffe sind nur von hier aus zu verstehen.

Das trifft bereits zu auf die „kritische" P ä d a g o g i k , deren Standort kein pädagogisches System ist, sondern ein Erfahrungsbereich: Eine „Verfehlung" des Erziehers, eine Versündigung und damit ein theologisch gesehenes „Problem" ist es, von dem diese Pädagogik ausgeht. Mit dieser Sünde hängen viele andere Sünden zusammen, und wenn wir den Zustand „vollendeter Sündhaftigkeit" *(J. G. Fichte)* erreicht haben, befinden wir uns im Zentrum „kritischer" Ethik. Sehen wir uns zuerst die Verfehlungen des Erziehers näher an.

Erziehung ist eine Wechselbeziehung von alt und jung, Erzieher und Zögling, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, eine Wechselwirkung von Ich und Du. Was in der Erziehung geschieht, geschieht in „realer Dialektik", im lebendigen Zwiespruch und Widerspruch, in der wirklichen Auseinandersetzung. Wie vollzieht sich diese Auseinandersetzung in der S c h u l e ? Das ist zuerst zu fragen. Dem Kinde wird ein Lehrer angeboten; es soll die Technik des Schreibens, Lesens, Rechnens lernen. Kind und Lehrer unterscheiden sich darin, daß das Kind die Wirklichkeit „unbewußt besitzt", während der Lehrer „durch die Ausbildung seiner besonderen Funktion die Wirklichkeit zerlegt denkt". Diese Tendenz zur Analyse ist Voraussetzung der Unterweisung. Aber sie birgt eine Gefahr in sich. Was sind Schreiben, Lesen und Rechnen? Es sind „Verkehrsformen" zwischen den Menschen; der Unterricht soll in diese Formen einführen und damit in die „Verkehrswirklichkeit", die so schon in die Schule hineinragt. Wie aber, wenn der Lehrer den Verkehr mit dem Schüler ablehnt, den Wechselverkehr als „unentbehrlichen Hintergrund jedes Unterrichts" abbricht? Es ist das eine Frage,

die sich nicht bloß auf den Elementarunterricht bezieht, sondern auch, und erst recht, auf die „höhere" Ausbildung, wissenschaftliche Bildung überhaupt. „Ablehnen" des Wechselverkehrs, das ist „monologische" Mitteilung des Wissensstoffs. Hier besteht zwischen Lehrer und Schüler „keine andere Wechselwirkung als die mechanische des Gehörs". Man sollte meinen, daß gedankliche Klärung zur wirklichen Teilnahme an der Wissenschaft führt. Aber auch diese Klärung bleibt „monologisch", — solange der Widerspruch des Lernenden nicht ernst genommen wird. Kann der Lehrer solchen Widerspruch nicht ertragen — das ist seine „Verfehlung" —, so steht er gar nicht auf dem Boden der Wirklichkeit. Der Erfolg, den er vielleicht aufzuweisen hat, ist pädagogisch ein Mißerfolg. Das Resultat seiner Belehrung ist „absolute Nichtigkeit, Untauglichkeit zum Verkehr, Selbstüberschätzung und Anmaßung, Unduldsamkeit und lächerliche Eitelkeit". Wissenschaft und Philosophie bauen „Gehäuse", aber das Gehäuse ist schon verlassen, wenn es fertiggestellt ist; die lebendige Wirklichkeit hat es schon abgestoßen und zu einem Gebilde der „Erinnerung" gemacht.

Erziehung ist Wechselwirkung. Aber der „Wechselverkehr", dessen Ablehnung von seiten des Lehrers auch den Schüler zur Isolierung bringt, ist nur Index für eine tiefere Wechselwirkung, die nicht mehr als Beziehung eines Einzelnen (des Lehrers) zu einem anderen Einzelnen (dem Schüler) begriffen werden kann. „Wir nennen mit Stolz und Dankbarkeit die Leiter unserer Studien... Aber wir zögern, den einen oder anderen (Leiter) als den eigentlichen Erzieher anzusprechen." Wir zweifeln, ob wir ein „wesentliches Sein", wenn wir es überhaupt besitzen, als Folge einer Einwirkung der Erzieher besitzen. Die direkte Wechselwirkung, „die sich in der einen Dimension des vernünftigen Ichs vollzieht", ist noch keine „Wechselwirkung in der Sphäre des wesentlichen, ursprungsbezogenen Seins". Das individualistische Erziehungsschema versagt nicht „bloß angesichts jenes komplizierten plastischen Prozesses eines gesellschaftlichen, mehrdimensionalen Willens", als welcher uns Erziehung objektiv vor Augen steht; es versagt auch vor der pädagogischen Situation. In ihr ist enthalten, daß „ein direkter Einfluß des einen auf den anderen, die Wandlung des einzelnen durch einzelne" gar nicht mehr denkbar ist. Leben wird nicht von Subjekten „gemacht". Leben quillt auf in Gemeinschaft, Leid und Liebe, — so muß auch das „Sein, das der Erziehung entspringt", in der Gemeinschaft „als Realgrund" gesucht werden. Und nur dann hat die „denkbare" (indirekte) Wechselbeziehung (d. h. die Beziehung in der Ichdimension) einen pädagogischen Sinn, wenn sie sich als gemeinsames Tun und Machen gegen ihren „Ursprung" abgrenzt: wenn sie die reale Dialektik des Lebens nicht einzufangen

sucht, sondern sie als ihre Schranke und ihren Ursprung hinzunehmen, zu „ertragen" vermag.

Sicher, — in diesen Gedanken steckt noch viel „Lebensphilosophie". Grisebachs Existenzialismus ist in diesem Stadium noch nicht abgeschlossen. Der Einfluß der dialektischen Theologie begegnet sich mit dem noch bestehenden Einfluß Euckenscher Metaphysik, aber hebt ihn nicht auf. Aus Euckens aktivistischem Idealismus hatte sich eine „Persönlichkeitspädagogik" gebildet (Budde, Kesseler), der auch Grisebach nahesteht. Und es ist zunächst ein normativ-kritischer Erziehungsbegriff, der ihm vorschwebt: Erziehung „wie sie sein sollte". Diese Erziehung vollzieht sich in der Sphäre des „Lebens" und „Sichentwickelns" in einer „Bildungswirklichkeit", die durch pädagogische Reflexionen nicht zu erschließen ist. Es bleibt bei einem Zwiespalt zwischen der Bildungswirklichkeit und der „Wahrheit als System". Noch aber trägt der Begriff des „wesentlichen Seins" als metaphysischer Begriff zugleich Wirklichkeitstönung.

Das wird bei fortschreitender Beschäftigung mit dem ethischen Problem erzieherischer „Verantwortung" immer zweifelhafter. Mehr und mehr wird die erzieherische Situation als ethische Grenzsituation erfaßt. Alle ethischen Systeme versagen vor der Wirklichkeit. Keine sittliche Erkenntnis gibt einen „Halt für die Existenz". Sittengesetz und existentes Geschehen in der Zeit lassen sich überhaupt nicht mehr aufeinander beziehen. Alle Pädagogik ist zum „Scheitern" verurteilt. Wo der Erzieher wirklich in die Beziehungen von Mensch zu Mensch eintritt, geraten alle seine Theorien ins Wanken; will er trotzdem seinen Glauben des Besserwissens nicht preisgeben, so verfehlt er die Gegenwart und entdeckt, daß die Beziehung von Mensch zu Mensch kein „Seinsgegenstand" ist; will er auch jetzt nicht schweigen, so erfährt er durch den Widerspruch des anderen Menschen in „äußerer" Erfahrung eine „überraschende" Begrenzung. Drei Krisen sind das: die reine Krisis (das Wissen, daß ich eigentlich nichts weiß), die Verfehlung, als praktische Verlegenheit (in die ich mit meinem eingebildeten Wissen komme), und die Erfahrung der Grenze (durch realen Widerspruch von außen).

Hand in Hand mit dieser Verschärfung pädagogischer „Problematik" — die zu dem harten Spruch führt: der Erfolg der Pädagogik sei die Dekadenz — geht eine Schärfung der Begriffe. Konnte die Wirklichkeit zuvor noch unter dem Gesichtspunkt „wesentlichen" Seins systematischer Besinnung zugänglich erscheinen, so wird jetzt reiner Tisch gemacht: das „Wesen" kommt auf die eine, die (ethische) Wirklichkeit auf die andere Seite. Am Eingang der Ethik wird eine Tafel

angebracht: Innen oder Außen. Ein Entweder-Oder, eine Aufforderung, sich zu entscheiden wie bei Kierkegaard (von dem sich aber Grisebach deutlich trennt und ihn als „ein grandioses, sehr kompliziertes und daher schwer zu durchschauendes Beispiel einer Grenzüberschreitung des Erziehers" behandelt). Innen oder Außen, das ist Immanenz (Innerlichkeit) oder Transzendenz (die wirkliche Welt als das Ganz Andere, das wir deutend nicht vorwegnehmen können). „Aufgehoben" werden soll die Innerlichkeit nicht; das wäre ja auch gar nicht möglich: auch Grisebach sieht den Ausgangspunkt der Methode „durchaus in jener vom Wesen beherrschten und besessenen Innenwelt", aber er formalisiert die Immanenz dahin, daß nichts übrig bleibt als eine „formale Selbigkeit des totalen Wesens als Voraussetzung der Erkenntnis", d. i. eine formale Identität des Selbst.

Bezweckt ist nicht eine Vernichtung, sondern eine Kritik der Innerlichkeit. Liegt denn das ethische Feld überhaupt in der „Wesenssphäre"? Ist ethische Erfahrung nicht vielleicht von der Art, daß sie jeder positiven, vom „Selbst" gespeisten Erkenntnis unzugänglich bleibt? Die Innenwelt ist das Verstehbare. „Sie ist von uns entdeckt, erobert und ausgebaut. Sie ist unser eigenstes Reich." Wer daran arbeiten will, soll es in Ruhe tun. Aber er soll sie nicht mit unserem Dasein verwechseln, nicht mit der anderen Welt des „Tages", die jenseits des Selbst und seiner grenzenlosen Ansprüche liegt. Was es vor allem zu unterbinden gilt, ist die — offene oder versteckte — Hineinnahme des Transzendenten in das Innere („Immanenz des Absoluten"), wie sie alle Metaphysiker erstreben. Diese Vorwegnahme von etwas, das jenseits der Grenze liegt, ist die „Verfehlung" des Erziehers, Sittenlehrers, Denkers, theoretischen Menschen schlechthin.

Besser als alle begriffliche Klärung zeigt ein Bild (in den „Grenzen des Erziehers") die letzten Antriebe und Absichten von Grisebachs Existenzphilosophie: Wir haben wohlgemut eine Eisenbahnfahrt angetreten, die uns in ferne Gegenden führen soll. Plötzlich fordert man uns auf, auszusteigen. Kein Schienenbruch, kein Unglücksfall, keine Feuersgefahr. Nur, — ein Mensch hat sich dem Zuge in den Weg gestellt. Er darf nicht überfahren werden. Wir sind ärgerlich über diesen Aufenthalt. Fast zum Spott sagt man uns: es lohnt sich, das bisherige Ziel aufzugeben. Steige nur aus und sieh dir diese unbekannte Gegend an: „Wo die selbstsichere Fahrt unterbrochen wird, da liegt unsere Heimat, die unsere Kraft braucht." Es genügt nicht, Wegschranken anzubringen; „der Mensch steht uns immer im Wege". Wir müssen uns entscheiden, ob wir das eine oder das andere wollen: entweder ohne Rücksicht auf den Menschen im Zuge des Selbst vorwärts eilen, oder die Fahrt unterbrechen und aussteigen.

In der Ethik handelt es sich um den Menschen, um „wirkliche Existenz“, die niemals „ein Abstraktum ist“, und um eine „endliche“ Wirklichkeit, die doch nicht „gegenständlich“ ist. In ihr handelt es sich um eine wirkliche *Erfahrung*, die „das Erfahrene niemals dem Wesen nach für sich voraussetzen“ kann, — sonst wäre das Selbst nicht von ihr „betroffen“. Ebendies aber, daß das Selbst betroffen, erschüttert, „wach“ wird, daß es vernehmen, zuhören, sich bescheiden kann und seinen „Anspruch“ aufgibt, macht die *ethische Grenzsituation* aus. Sie wird von Grisebach nicht bloß so gezeichnet, daß eine *Inkommensurabilität* von Innen und Außen besteht, sondern es wird ganz im Sinne dialektischer Theologie der menschliche Eigenwille auch als an sich *böse*, „satanisch“ verworfen: an und für sich (d. h. isoliert betrachtet) ist die menschliche Natur zwar nicht böse, sie wird es aber „in bezug auf den anderen“, — wenn ein Mensch dem anderen gegenübersteht. Denn im Selbst liegt eine „unbedingte Entfaltungstendenz“, die notwendig zur Verneinung des anderen Selbst führt. So ist es gar kein ethisches, sondern ein logisches Urteil, daß der Mensch „böse“ sei. „Mit dem Ausweitungsbedürfnis der Egoität ist die absolute Verneinung jedes anderen Kreises der Mitmenschen verbunden.“ Das Selbst wird zur größten Gefahr der ethischen Wirklichkeit. Als böse „erfahren“ wir uns nicht erst, sondern wir „erinnern“ uns dessen; wir brauchen bloß an uns selbst zu denken, um uns schon in der „Dimension der Satanie“ zu finden. So gewinnt die Vorstellung des *Sündenfalles* Eingang in die Existenzphilosophie.

Daß diese Vorstellung nicht der einzige Glaubensartikel ist, der hier in eigenartiger und ganz untheologischer Weise wieder erscheint, geht schon aus der Stellung der Grundbegriffe: Selbst, Erfahrung, existenzielle Wirklichkeit, zueinander hervor. Denn durch die Erfahrung der „Verfehlung“ wird diese Wirklichkeit als unbegreifliche, undeutbare, schlechterdings hinzunehmende *offenbar*. Die *christliche* Offenbarung heftet sich an das „Wort“ (Gottes); die *dialektische Theologie* stellt das Wort (den Anruf Gottes) in schroffen Gegensatz zu allem religiösen Erleben: die religiöse Gewißheit ist als subjektive trügerisch; Gott ist das schlechthin Transzendente, zu dem wir von unserem Wesen aus keinen Zugang haben. Für Grisebach ist auch dieser theologische „Halt“ noch eine „dogmatische Gabe des Selbst, eine Voraussetzung oder ein Vorhaben, deren entscheidender Charakter dogmatisch angenommen bleibt“. Die Theologie nimmt eine Autorität in Anspruch, die durchaus derjenigen des „autoritären“ Pädagogen gleicht: wie sich hinter der pädagogischen Autorität die Verlegenheit des Erziehers verbirgt, so hinter der theologischen die Verlegenheit, dem Verzweifelten keinen *wirklichen* „Halt“ geben zu können.

Dennoch bleibt die Situation der Offenbarung erhalten. Die ethische Erfahrung bleibt „Widerfahrnis", sie „verkehrt" alle Wahrheiten, sie tritt von außen, „zufällig", an das menschliche Wesen heran; der Erkennende muß sich üben in der Tugend der „Hörigkeit", er muß es lernen, auf das „Wort" zu hören, zu warten auf das, was ihm entgegentritt.

Dieses Entgegenwarten ist Gegenwart, — der wichtigste Terminus „kritischer" Ethik.

Gegenwart ist eine Zeitbestimmung. Und wenn auch das Zeitproblem primär kein ethisches Problem zu sein scheint, so kann es doch für den Ethiker, der sich mit Handlungen beschäftigt, die in der Zeit ablaufen, nicht gleichgültig sein, wie diese Zeit wirklich beschaffen ist. Zeit kann ja „vieldeutig" sein, es kann eine Handlung in eine Zeit verlegt werden, die ihr nicht zukommt. Es kann zwei „Orte" der Zeit geben, einen inneren und einen äußeren, und so zwei Zeiten, vor deren Verwechslung zu warnen ist, — schließlich ist die Zeit, die wir im Traum durchleben, nicht dieselbe wie die Zeit, die wir in der Wirklichkeit während unseres Traumes verbringen.

Gegenwart ist das Heute im Unterschied vom Gestern und Morgen. Welches ist die Struktur des Gestern, von dem wir uns heute abgrenzen? Das Gestern ist das Gewesene, und als solches Erinnerte; Selbigkeit (Identität) des Wesens ist Voraussetzung des Gewesenen; nur was ein „Wesen" hat, läßt sich erinnern. Auch sog. Unwesentliches ist nicht in Wahrheit „ohne" Wesen und liegt nicht außerhalb des „Wesenskreises". Die Selbigkeit des Wesens aber bedeutet nichts anderes, als daß das Gewesene Horizont ist für das Selbst. Gestern, Erinnerung, Wesen, Selbst bilden so einen Strukturzusammenhang, der in dem „einsinnigen Kontinuum der Abfolge von Wirkung und Ursache als Kausalität" seine „grundlegende Entfaltungsmöglichkeit" besitzt. Jede Wesensbezogenheit, Er-innerung (d. i. jedes Innewerden eines Wesentlichen) ist so an das formale Zeitschema gebunden, und umgekehrt läßt sich sagen: Zeitgesetze und Zeitfluß sind „rein formale Erkenntnisgrundlagen eines immer schon im Wesen Erledigten".

Aus diesen Erwägungen folgert Grisebach, daß die ganze kosmische und menschliche Welt in Natur und Geschichte zum „ewig-Gestrigen" gehört, daß alle „Seinsgegenstände der Wissenschaften" Bestimmungen des „gewesenen Gestern" sind. Nicht gemeint ist damit, daß die drei Phasen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, zu einer, nämlich der Vergangenheit, zusammengezogen werden müssen. Gemeint ist vielmehr, daß wir alles, was wir „ordnen", eben auf Grund seiner

Ordnungsfähigkeit in einen Zeitraum unterzubringen haben, der unserem „Wesen" (Bewußtsein, Selbst) angehört. Daß dieses Zeitsystem nicht die wirkliche Zeit ist, daß es noch einen anderen Zeitraum gibt, oder vorsichtiger, daß sich dieses, dem Wesensraum angehörende Zeitsystem in Frage stellen läßt, — das eben ist das eigentliche Problem des Heute oder der Gegenwart.

Allerdings, wenn wir vom Heute sprechen, meinen wir (ohne darauf zu achten) meist auch nur ein Gestriges. Die sog. „Erfahrungen", die wir heute machen, sind zumeist nur verkappte Erinnerungen. Alle Bekanntheitsqualität der Dinge beruht auf unserer erinnernden Gewißheit. Die Welt wäre radikal anders, wenn wir aus dem Wesensraum heraussträten und wirklich „erfahren", was noch nicht „erledigt" ist. Sie wäre wie neugeboren. In gewisser Hinsicht ist sie das tatsächlich für uns als Gegenwärtige. Nur dürfen wir uns das nicht selbst verbauen. Erfahrung als „grundlegende Funktion des Heute" ist von ihren Verdeckungen zu befreien, die Gegenstände „scheinbarer Erfahrung" (zu denen Grisebach alles rechnet, was Heideggers existenzialistische Ontologie für das „Ganzseinkönnen des Daseins" als „Phänomen" beansprucht: Tod, Gewissen, Mitmensch, Absolutes) sind von den wirklichen Erfahrungen abzugrenzen. Heute, Erfahrung, Unwesen (d. i. Zufall schlechthin), Selbstbegrenzung sind als ein der Erkenntnis direkt nicht mehr zugänglicher Zusammenhang abzustecken, der jenem anderen Zusammenhang (von Gestern, Erinnerung, Wesen und Selbst) widerspricht und sich von ihm dadurch unterscheidet, daß das Heute ein Transzendentes enthält. So gefaßt, ist das Heute als „Augenblick" nicht mehr mit einer Stelle des Zeitkontinuums, mit dem „Gegenwartspunkt" zu verwechseln.

Dieses Heute gilt es „offen zu halten" und wie gegen das Gestern, so auch gegen das Morgen zu sichern. Nämlich gegen das falsche Morgen. Man träumt nicht nur vom Gestrigen, sondern träumend „erwartet" man auch den Morgen. Man legt so in der Erwartung das Gegen-warten fest und sucht das Anrückende abzuschwächen. Man nimmt das Transzendente in das „Wesen" auf, und glaubt handeln zu können, ohne sich wirklich zu „entscheiden". In der Erwartung ist keine echte Bereitschaft zur Begegnung: das Selbst wirft seinen Schatten auf das Kommende und verbirgt es wieder. Denn die Erwartung stellt ja „Möglichkeiten" in Rechnung, und diese Möglichkeiten sind von uns selbst „entworfen", — sie weisen zurück auf das Selbst, nicht vorwärts auf die Zukunft, die uns begegnen wird. Auch solcher Selbsttäuschung muß die kritische Ethik, will sie an Stelle des grenzenlosen Selbst die endliche Existenz setzen, ein Ende bereiten.

Der Eindruck ist gewiß nicht abzuweisen: daß die Philosophie hier

in Nihilismus endet und eine kahle Transzendenz den letzten Beziehungspunkt für alle diese Negationen abgeben muß. Doch ließe sich zeigen, daß dabei ein Standpunkt vorausgesetzt wird, der eben nicht derjenige Grisebachs ist. Schon das ist ja nicht zu verkennen, daß diese Existenzphilosophie in vielem einem naiven Realismus näher kommt als jede andere. Grisebachs Denken ist in der Tat nicht destruktiv (freilich auch nicht konstruktiv), sondern analytisch: das dem Gedanken Unzugängliche, dasjenige, von dem es kein Wissen, nur noch ein Nichtwissen gibt, wird bestimmt, wie es allein noch möglich ist, — indirekt, durch Abtragung alles in den Wesensbereich des Selbst Fallenden. „Worauf es uns ankommt, sind letztlich die praktischen Folgen für ein aus dem Nichtwissen sich ergebendes Verhalten. Dieses ist begreiflicherweise nicht theoretisch lehrbar. Es ist nur praktisch annehmbar als Bindung, als Bereitschaft und Verantwortung." Wer sich einbildet, seine Welt in sich selber zu tragen, der hat keinen Standort in der Welt und keine Verantwortung. Wer sich von dieser Einbildung befreit, wird auch erfahren, daß alle Konturen, Inhalte, Zusammenhänge des Wesens auf etwas „ganz anderes" verweisen, — auf die wirkliche Welt endlicher Existenzen. So läßt sich das Abgetragene „transzendierend" auf die Wirklichkeit, die dem Erkennen unzugänglich ist, beziehen, und es ist das Besondere in Grisebachs Philosophieren, daß hier die „Selbsttranszendierung" ganz ernst und nachdrücklich als Selbstüberwindung in sittlicher Hinsicht dargestellt wird.

Freilich ergibt das nur den individualistischen Aspekt kritischer Ethik. Daß es Grisebach nicht bloß um den Einzelnen und seine Nöte, sondern mindestens ebenso sehr um die Gemeinschaft zu tun ist, zeigt die Begründung seiner Pädagogik und die Ethik selbst zur Genüge. Wenn dem „satanischen" Ich ein geöffnetes, aufgeschlossenes, hingabebereites entgegengestellt wird, — sollte sich da nicht der (christliche) Begriff der Nächstenliebe als Voraussetzung wirklicher Gemeinschaft darbieten? In der Tat übernimmt Grisebach die Liebe als „Haltung der Gegenwärtigen", „Leidenschaft in Gegenwart", und will sie nur von aller „Erinnerung", von allem Postulatorischen, Idealen, Gedanklichen reinigen. Die Liebesleidenschaft macht das Leid tragbar „in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft". Liebe, Leid, Gemeinschaft sind so auf existenzielle Weise verschränkt. Genügt aber diese Verbindung, um die Gemeinschaft auch als politische zu kennzeichnen? Gehört die politische Gemeinschaft nicht einer anderen Ordnung an als die ethische Liebesgemeinschaft? Welches ist diese Ordnung, und wie gelingt es, ihrer habhaft zu werden, ohne dem „ewig Gestrigen", Natur und Geschichte, zu verfallen?

Grisebach hat diese Überlegungen, die ersichtlich auf eine Erweiterung des ethischen Ansatzes (von der Nächstenliebe zum Arbeitsethos) zielen, in einen Rahmen hineingestellt, der seiner anfänglichen Kulturphilosophie verwandt ist, und der zugleich die höchst aktuellen Aufgaben unserer (praktisch-politischen) „Gegenwart" umfassen soll. Er hat — nach einer kleinen vorbereitenden Arbeit 1939: Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? — in seinem Buche über die „Schicksalsfrage des Abendlandes" (1942) eine Analyse der „geistigen Situation der Zeit" gegeben, die nicht weniger bezweckt als eine Besinnung darüber, was wir heut und jetzt tun sollen, um zu einem „geistigen Aufbau Europas" zu gelangen.

„Jeder mag sich persönlich an seine Leiden erinnern und den Schrekken bestätigen, welchen die Sorge um die Zukunft gemacht hat. Jetzt sind wir alle an der g l e i c h e n Situation als Zeitgenossen interessiert. Wer könnte sich ihr entziehen?" Unser Denken ist in einer neuen Lage: „handelndes Denken und als solches ein Helfen, Zupacken, Bereinigen, ein Aufräumen" sein zu müssen. Wir befinden uns dabei in einer „Verlegenheit", die zur „kritischen Selbstbesinnung" zwingt. Wir erkennen, daß die geistigen Grundlagen Europas: klassisches Altertum, Christentum, christlicher Humanismus, morsch und hinfällig geworden sind, daß wir uns in einer Wahrheits- und Weltkrise befinden, die sich als Religions- und Bildungskrise auswirkt, und daß uns auch die Einzelwissenschaften keine „überzeugende Denkmethode" anbieten, die wir „mit gutem Gewissen übernehmen" können, wenn wir zu einer „universellen Arbeitsmethode verantwortlichen Denkens" gelangen wollen.

So haben wir neu zu beginnen, — mit einem Bekenntnis unserer eigenen Schuld. Wir haben den Fragenden, uns selbst als nach der Zukunft Europas Fragenden, an die Heimat, an den Beruf und an jenen „Sachraum" zu verweisen, der unser jeweiliger Arbeitsraum ist. Wir haben eine „Ordnungslehre" zu begründen, „welche den Unordentlichen Zucht lehrt und jede Isolierung und Mystifizierung der Sprache verhindert", — eine Philosophie, die sich als „kritische Logoslehre" anbietet. Von hier aus haben wir unsere Arbeit zu überblicken und zu gestalten, nicht vergessend, daß sich heute gerade auch die Arbeit in einer Krise („Arbeitskrise") befindet, daß Arbeit sinnlos geworden ist durch den Sinnverlust der „ererbten Arbeitshaltung", der bürgerlich-liberalen Arbeitswelt.

Diese Krise ist schon überwunden im Augenblick ihrer Erkenntnis: „Jeder Arbeiter wird sich an seinem Platze fragen müssen: was erwartet der andere von mir? Jedes Volk wird berücksichtigen müssen, welche Arbeit für den Nachbarn geleistet werden muß. Der Denker

schließlich horcht, welche Fragen die Jugend an ihn stellen wird." Nimmt man hinzu, daß dem Arbeitsproblem das Erholungsproblem beigeordnet ist und daß es eben darauf ankommt, die Arbeit selbst „erholsam", d. h. sinnvoll zu machen, alle Hast und Unrast abzustreifen, den Blick auf die Zukunft zu richten, so ist die Schicksalsfrage Europas, der künftige Friede — nicht als „ein von der Wirklichkeit abgelöstes Phantom" — beantwortet: dieser Friede der Zukunft „wird durch die künftige praktische Arbeitshaltung des Europäers als eine Beigabe seines praktischen Arbeitswillens zu erwarten sein".

Es gehört — und darauf muß zuletzt noch hingewiesen werden — zu den Merkwürdigkeiten dieses ersichtlich in „neutraler" Haltung geschriebenen Buches, daß es von der Wirklichkeit handelt, indem es von ihr abstrahiert. Kein „politischer oder wirtschaftlicher Plan" sei gemeint, keine „nationale oder völkische Organisation"; nur nach dem „bescheidenen Anteil" der Philosophie am geistigen Aufbau Europas wird gefragt. Daß soviel Bescheidenheit die Unbescheidenheit enthält, vom Kriege und seiner Parteiung, von Deutschland und seiner Leistung abzusehen und sich den Anschein zu geben, als wenn sich die Zukunft Europas, die Gemeinschaft der Völker, das neue Arbeitsethos und der Friede als „profaner Lohn des Arbeiters" auch ohne den Sieg unserer Waffen in der von Grisebach angegebenen Richtung gestalten könnten, — heißt das nicht, das Wichtigste verschweigen und eine Ethik der Wahrhaftigkeit in den Dienst der Unwahrhaftigkeit stellen?

Karl Jaspers

Um die Jahrhundertwende wurde in der Philosophie viel über „Weltanschauung" gestritten. Philosophie sollte als „strenge Wissenschaft" alles Weltanschauliche ausschließen, verkündete die Phänomenologie. Im Gegensatz dazu hatte Dilthey auf die Verbundenheit von Metaphysik und Weltanschauung verwiesen; er hatte „Typen" der Weltanschauung aufgestellt und eine „Weltanschauungslehre" projektiert. Stärker noch wurde von Scheler der Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung betont. Auf der anderen Seite stand Max Webers „wertfreie Wissenschaft", Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung, Erkenntnis und Bekenntnis. Die Forderung nach einer „Weltanschauungslehre" erhielt sich in und trotz dieser Kontroverse; sie paßte zur Fächerung damaliger Philosophie, sie paßte sogar zum Positivismus. (Eine umfangreiche, heute vergessene „Weltanschauungs-

lehre“ von Heinrich Gomperz 1905 ff. war allerdings mehr als Grundwissenschaft gemeint, d. h. als Begründung von „Weltanschauung“ im Sinne von Theoria.)

Was „Weltanschauung“ eigentlich ist, blieb dennoch unerkannt, weil es zu bekannt schien: Weltanschauung in großer Schrift, im Rahmen geistesgeschichtlicher Zusammenhänge, verdeckte sozusagen das Phänomen. Da erschien im Jahre 1919 Karl Jaspers’ „Psychologie der Weltanschauungen“, ein Versuch, das eigentümliche Verhältnis des Einzelnen zu „seiner“ Weltanschauung zu beschreiben und das darin enthaltene philosophische Problem aufzuzeigen. Nicht in geschichtlicher, aber doch in zeitlicher Sicht. Ein Problem gibt es hier nicht, wenn der Einzelne organisch in die Vorstellungen der Gemeinschaft hineinwächst, in ihnen lebt und an ihnen seinen Halt hat. Erst mit dem Verlust dieser Bindung, in haltlosen, zivilisatorischen und eigentlich weltanschauungslosen Zeiten entstehen die Voraussetzungen für eine „Psychologie“ der Weltanschauung. Ein spezifischer Sinn von „Weltanschauung“ tritt dabei allererst zutage: inmitten einer allgemeinen Relativität sich des eigenen Standortes zu versichern, inmitten einer Vielheit weltanschaulicher „Angebote“ den eigenen Weg zu finden.

Natürlich ist es kein Zufall, daß sich Jaspers dem Weltanschauungsproblem von dieser Seite nähert. Vorauf gehen dieser Arbeit Forschungen auf einem, der Philosophie zumeist verschlossenen Gebiet: auf dem der Psychiatrie. Jaspers, 1883 in Oldenburg geboren, hatte 1909 in Heidelberg als Mediziner mit einer Dissertation über Heimweh und Verbrechen promoviert und 1913, Privatdozent geworden, eine „Allgemeine Psychopathologie“ veröffentlicht, in der er — nicht unabhängig von Dilthey — die Auffassung vertrat, daß die Psychiatrie eine Geistes-, keine Naturwissenschaft sei. Unterbaut wurde diese These durch eine streng methodische Unterscheidung von „Verstehen“ und „Erklären“: dieses ist auf die Erkenntnis von Kausalzusammenhängen, jenes auf die Erfassung von seelischen Zusammenhängen gerichtet, und zwar ist beim Verstehen wieder zu unterscheiden: das „rationale“ Verstehen, das es mit dem Zusammenhang gedanklicher Inhalte, und das „einfühlende“ Verstehen, das es mit dem seelischen Ursprung dieser gedanklichen Inhalte zu tun hat.

Von hier aus wird der Ansatz seiner Weltanschauungspsychologie erst voll verständlich. Wie die Psychiatrie, so hat es auch die Weltanschauungspsychologie mit den Grenzen des Seelenlebens zu tun: Weltanschauungspsychologie „ist ein Abschreiten der Grenzen unseres Seelenlebens, soweit es unserem Verstehen zugänglich ist. Auf alles Seelische muß von den Grenzen her ein Einfluß geschehen“. Weltanschauung, vom Einzelnen aus gesehen, gehört zum „Gerüst“ der Per-

sönlichkeit, zu ihrer Verfassung, Konstitution. Geht dieses Gerüst verloren, so kommt es zu seelischen Störungen: Weltanschauungskrise ist Persönlichkeitskrise. Dann freilich läßt sich Weltanschauung nicht auf mehr oder minder theoretische, kognitive Vorstellungen von der Welt einengen: „Wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir die Kräfte oder Ideen, jedenfalls das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt." Und wenn wir nach der Beziehung von Weltanschauung und Persönlichkeit fragen, müssen wir nicht von Gedanken, sondern von Erfahrungen ausgehen, — von Erfahrungen, wie wir sie „in der Bewegung der eigenen Weltanschauung" an uns selber gemacht haben.

Das Erleben ist immer im „Strome". Aber in diesem Erlebnisstrome tritt ein „Urphänomen" auf, für das es keine Erklärung weiter gibt: daß wir als Subjekt Objekten gegenübergestellt sind. In dieser Subjekt-Objekt-Spaltung verläuft unser bewußtes Erleben, und auch das weltanschaulich gefaßte Leben „spielt" in der Subjekt-Objekt-Spaltung: in psychologischer Betrachtung finden wir so auf der einen (der subjektiven) Seite Einstellungen, auf der anderen (der objektiven) Weltbilder. Es gibt recht verschiedene Einstellungen zur Welt: gegenständliche, reflektierte, „enthusiastische"; in den reflektierten Einstellungen wird die natürliche Richtung des Bewußtseins auf die Welt der außerbewußten Gegenstände gleichsam auf das Subjekt zurückgebogen, in der „enthusiastischen" Einstellung wird (wenigstens der Intention nach) die Subjekt-Objekt-Beziehung überschritten, Blick und Gesinnung sind „ins Grenzenlose" gewandt. Das läßt sich charakterologisch weiter ausbauen, worauf hier nicht einzugehen ist. (Jaspers' Charakterologie stimmt am meisten überein mit der Häberlins; Klages geht dagegen nicht von der subjektiven „Einstellung", sondern vom objektiven „Ausdruck" aus.)

Wie verhält es sich nun mit den „Weltbildern"? Zunächst: Weltbilder „sind an sich nichts Psychisches, sondern Bedingungen und Folgen der seelischen Existenz". Denn Weltbild ist „die Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte, die ein Mensch hat". Aber Einstellung und Weltbild entsprechen sich, gehören zusammen. Und wenn Jaspers das Weltbild als „Gehäuse" bezeichnet, so soll dieses „Gehäuse" dem Menschen so wenig zufällig sein, wie das Schneckenhaus der Schnecke. Wir leben immerfort in einem solchen Gehäuse; unser seelisches Leben ist darin „eingefangen", wenn es auch imstande ist, das Gehäuse zu „schaffen" und „nach außen zu setzen". Auch hier werden drei Grundtypen herausgearbeitet: das sinnlich-räumliche Weltbild, das seelisch-kulturelle Weltbild, das metaphysische Weltbild, wobei die Zuordnung zur

gegenständlichen, reflektierten und „enthusiastischen" Einstellung auf der Hand liegt.

Wir heben nur den letzten Punkt hervor: den Zusammenhang von Metaphysik und „Enthusiasmus". Das metaphysische Weltbild will ein „Bild" sein vom „Ganzen" oder vom Unbedingten, Letzten, „Absoluten". „Die menschliche Geistesstruktur ist so, daß das Absolute gleichsam ein Ort für den Menschen ist, an den er unvermeidlich etwas stellen muß." Er m u ß etwas dahinstellen, „und sei es das Nichts, sei es die These, es gäbe kein Absolutes". Er muß dabei ausgehen von einzelnen Anschauungen der sinnlich-räumlichen oder seelisch-kulturellen Sphäre; einen anderen „Stoff" hat er nicht. Aber er weiß zugleich, daß diese Inhalte nicht das Gemeinte sind, sondern nur Z e i g e r — „Chiffren" sagt Jaspers später —, Hinweise auf das Absolute. Und er weiß ebenso, daß selbst in dieser Form das Absolute nicht zum „Gegenstand" werden kann. Es fällt ja überhaupt nicht in den Umkreis unserer Subjekt-Objektivität. Andererseits, — was ist denn das Wesentliche derjenigen Einstellung, die Jaspers enthusiastisch nennt? In ihr wird alles „ans Ganze gesetzt"; sie ist — im Gegensatz zu allen anderen Einstellungen — „metaphysisch fundiert", sie läßt sich nicht an „rationalen Kategorien", Nützlichkeit, Erfolg, Realität messen, sie durchbricht das Leben in der Ruhe traditioneller Gewohnheit; sie ist ein „bewußtes Streben zur Einheit", ein „Selbstwerden in Selbsthingabe". Die enthusiastische Einstellung ist „L i e b e", — und nicht von ungefähr gibt das einen „Hinweis" auf diejenige Metaphysik, die für Jaspers von Anfang an richtunggebend war, auf die Metaphysik P l a t o s.

In der Tat ist Jaspers seinem philosophischen Typus nach Platoniker. Aber er ist es mit dem Bewußtsein der Unerfüllbarkeit metaphysischer Forderungen; sein Platonismus ist nicht naiv-geradlinig wie derjenige Schelers, sondern gebrochen und reflektiert wie der Platonismus Rickerts. Gleich Rickert ist auch Jaspers von Kant beeinflußt; auch Jaspers' Philosophie ist Kritizismus, Transzendentalphilosophie. Nur in einem ganz anderen Sinne als der Kritizismus der Neukantianer: im Sinne k r i t i s c h e r E x i s t e n z p h i l o s o p h i e. Was damit gemeint ist, soll im folgenden verdeutlicht werden.

Auszugehen ist wiederum von der „Psychologie der Weltanschauungen". Den Kern dieses Buches bildet nämlich eine Untersuchung, die auch im Mittelpunkt des späteren Systems steht: die Bestimmung dessen, was Jaspers als G r e n z s i t u a t i o n bezeichnet. „Grenzsituationen" sind „Situationen, die an den Grenzen unseres Daseins gefühlt, erfahren, gedacht werden". Sie sind unserem D a s e i n wesentlich, da

in ihnen die Begrenztheit, Endlichkeit des Daseins offenbar wird, und unserem Menschsein, da jeder sie in sich vorfinden kann: ihre Bedeutung ist eine ontologisch-anthropologische. Sie sind negativ dadurch bestimmt, daß der Mensch, an die „Grenzen" seines Daseins stoßend, in der Welt der Gegenstände nichts Festes, Unbezweifelbares, Absolutes antrifft, auf das er sich verlassen könnte: „Alles fließt, ist in ruheloser Bewegung des in Fragegestelltwerdens, alles ist relativ, endlich, in Gegensätze zerspalten, nie das Ganze, das Absolute, das Wesentliche." Als solche Grenzsituationen werden Kampf, Tod, Zufall, Schuld (später etwas modifiziert Tod, Leiden, Kampf, Schuld) genannt. Inwiefern ist z. B. der Kampf eine „Grenzsituation"? Er ist es dadurch, daß er uns vor einen realen Widerspruch bringt; ohne Kampf ist eine konkrete Existenz unmöglich, mit dem Kampf (der Macht oder Gewalt) ist Totalität, Ganzheit der Existenz unmöglich; denn der Kampf besteht „zuletzt im einzelnen Individuum selbst", läßt es als Ganzheit nie zur Ruhe kommen, führt es dahin, „in sich so viele Möglichkeiten zu knicken". Inwiefern ist der Tod eine „Grenzsituation"? Im analogen Sinne wie der Kampf: das „Verschwinden in der Erscheinung gehört zur Existenz: würde ich das Dasein absolut nehmen können, so würde ich aufhören zu existieren"; aber „der Mensch stirbt, bevor er seine Zwecke vollendet"; ich stehe „ohnmächtig vor dem Tode als dem mich erstarren machenden Punkt meines Daseins".

Gemeinsam ist also diesen Situationen ihre „antinomische Struktur"; an der „Grenze" seines Daseins findet sich der Mensch vor Unvereinbarkeiten, die sein Leben unerträglich machen, auf die er — wenn er nicht daran zerbricht — irgendwie „reagieren" muß. Das kann dann in sehr verschiedenem Sinne der Fall sein. Und die Verschiedenheit dieser Reaktionen ist typisierender Betrachtung genau so zugänglich wie die Verschiedenheit der ursprünglichen Einstellungen und der entsprechenden Weltbilder: sie führt zu einer Strukturpsychologie der Geistestypen, in der die „Psychologie der Weltanschauungen" ihren systematischen Abschluß findet.

Wichtiger als dies ist jedoch das philosophische System, das sich auf dem Grunde der Weltanschauungslehre erhebt. Zweifellos ist schon die „Psychologie der Weltanschauungen" Philosophie, — nicht als „prophetische", wie Jaspers mit Weber sagt, nicht als Philosophie, die Weltanschauung „gibt", Werttafeln aufstellt, sondern als „universale Betrachtung" der Problematik unseres Daseins. Aber als solche kam sie damals, trotz eines gewichtigen Hinweises in Heideggers „Sein und Zeit", nicht zum Bewußtsein. Es waren auch zunächst kleinere Arbei-

ten, in denen Jaspers, seit 1921 Ordinarius in Heidelberg (1937 entpflichtet), die Linie bloßer Beschreibung fortzusetzen schien: über Strindberg und van Gogh (1922), die Idee der Universität (1923), die geistige Situation der Zeit (1931), und über Max Weber (1932), dem er persönlich nahestand und dem er 1921 einen Nachruf gewidmet hatte. Bis dann im gleichen Jahre 1932 das dreibändige Hauptwerk „Philosophie" (I Weltorientierung, II Existenzerhellung, III Metaphysik) erschien, — ein System der Existenzphilosophie, das später (Existenzphilosophie 1938) auch namentlich als solches gekennzeichnet wurde. Von weiteren Arbeiten sind die Vorlesungen über „Vernunft und Existenz", die 1935 in Groningen gehalten wurden, der Erläuterung des Hauptwerkes, zwei andere, die schon erwähnte[1] Nietzschedarstellung (1936) und eine kürzere Arbeit zum Descartesjubiläum 1937, historischer Auseinandersetzung (mit der realistischen Existenzphilosophie und mit dem klassischen Rationalismus) gewidmet.

Jaspers' Schriften sind von hohem Formniveau, kunstvoll aufgebaut, aber unscharf in der Gedankenbildung und von einer mehr hierdurch als durch ihre Problematik bedingten Dunkelheit. Ein nicht immer ursprünglicher Tiefsinn, eine nicht offen strömende, sondern zumeist verdeckte dialektische Begriffsbewegung und eine charakteristische Mischung appellierend beschreibenden Denkens sind die Merkmale insbesondere der späteren systematischen Schriften. Vieles an Eigenem ist maskiert; an Stelle von Resultaten tritt die Beschreibung vergeblich um Resultate sich mühenden Philosophierens. Philosophie verlange ein „anderes Denken" (als die Wissenschaft), „ein Denken, das im Wissen zugleich mich erinnert, wachmacht, zu mir selbst bringt, mich verwandelt". Diese Erweckung, Verwandlung, soll der religiösen nicht unähnlich sein: das Philosophieren ist nur vergleichbar dem Gebet; aber es ist „zugleich weniger als Gebet, weil ohne bestimmte Antwort einer persönlichen Gottheit, und mehr als Gebet, weil das horizontlose Innesein aller Möglichkeiten des Umgreifenden".

Wie für Dilthey ist auch für Jaspers ureigenster Boden der Philosophie die „unendliche Welt des Verstehbaren", — jenes Weltbild, das sich zwischen Seele und Kultur ausspannt und die bloß gegenständliche Begriffsbildung unter sich läßt. Die Objektivität wird gleichsam transparent, durchscheinend gemacht für alle Weisen des Erlebens. In der Erlebnisschilderung, „Erhellung" unmittelbar nicht aufzeigbarer, nur zu spürender Erlebnisinhalte gipfelt die Kunst dieser Beschreibung, die sich des Kunstgriffes bedient, dem Leser das erlösende Wort vorzuenthalten.

Auch das hat Jaspers mit Dilthey gemeinsam, daß ihm der Relativis-

[1] Vgl. S. 195 ff.

mus, das bis zum Existenzverlust gehende allseitige Verstehen, nur durch sich selbst überwindbar erscheint; nicht durch Abkehr, Negation (wie im Grunde bei Rickert), sondern durch Aufnahme aller seiner Konsequenzen. „Es gilt, jede zur Endgültigkeit fest werdende Gestalt zu durchbrechen, alle denkbaren Standpunkte in ihrer Relativität zu beherrschen." Auf eine andere, ältere Weise läßt sich nicht mehr philosophieren: „Das Operieren mit den alten Worten kann wie ein bloßer Schleier erscheinen, der die zum Ausdruck bereiten Kräfte des Chaos unserem ängstlichen Auge verdeckt, ohne andere Macht als die einer noch eine Zeitlang fortzusetzenden Täuschung." Was insbesondere bei Kierkegaard und Nietzsche, den Exponenten heutiger philosophischer Situation geschieht, ist etwas Radikaleres als ein landläufiger Relativismus: „Beide haben die Vernunft aus der Tiefe der Existenz heraus in Frage gestellt." Das Weltbild des 19. Jahrhunderts ist erschüttert; das Wesen des Menschen, wie es in Soziologie, Psychologie, Anthropologie, den „Grenzwissenschaften" schlechthin (da sie den „Zustand, an Grenzen zu stehen, nicht aufgeben können") erscheint, ist zutiefst problematisch geworden. Dennoch muß die Philosophie, als deren „hoffnungsloser Ersatz" diese Menschenwissenschaften angeboten werden, sie zum Ausgangspunkt nehmen, um über sie, über den Menschen selbst, hinauszukommen. Philosophie ist Existenzphilosophie als „die Philosophie des Menschseins, welche wieder über den Menschen hinauskommt".

Doch wie soll sie darüber hinauskommen ohne festen Punkt, der die Richtung des Überschritts angibt? Wir suchen das Absolute, aber wir finden es nicht. Sollten wir vielleicht im S c h e i t e r n unseres Suchens etwas finden, — nämlich u n s s e l b s t als P h i l o s o p h i e r e n d e, d. i. das Absolute (das Transzendente) Suchende? Und sollte dieser Fund, den wir an uns selber machen, ausreichen, um „über den Menschen hinauszukommen"? In der Tat ist es diese, höchst eigenartige Situation des „Scheiterns", durch die Jaspers das Wesen der Philosophie charakterisiert. „Das Denken kann seinen letzten transzendierenden Schritt nur in einem Sichselbstaufheben vollziehen"; was es philosophierend erringt, muß es „wieder und wieder in Frage stellen"; es muß nicht bloß seine Deutungen als Fehldeutungen zurücknehmen, sondern das Transzendieren selbst als Scheitern „erfahren"; denn nur durch Denken, das scheitert, kann die „Wucht des Wirklichen" fühlbar werden (wie Jaspers unter Hinweis auf Schellings Spätidealismus sagt). Ist so das Scheitern objektiv auf eine (höhere) Wirklichkeit bezogen und mehr als bloße Negation, mehr auch als eine „Krisis" des Denkens, Erkennens, so ist es andererseits subjektiv die „Erfahrung", die in allen Grenzsituationen auftritt, und daher von existenzieller Bedeutung. Wir

kommen damit auf den Grundbegriff dieser Existenzialphilosophie und müssen fragen, was Jaspers unter Existenz versteht.

Zunächst: Existenz ist nicht dasjenige, als was es der Tradition gilt, nicht „Dasein“ im Gegensatz zum „Sosein“. Existenz ist nicht Faktizität, und Existenz ist nicht gegenständlich. Sie steht nicht innerhalb der umfassenden Subjekt-Objekt-Beziehung, die uns den Zugang zum Ganzen des Seins versperrt, und die als solche unsere (anthropologische) Grenzsituation ausmacht; Existenz ist mithin nicht (wie bei Heidegger) In-der-Welt-Sein, sondern bezieht sich auf beide Glieder der Subjekt-Objektbeziehung zugleich, sie „ist in der ganzen Polarität“. Existenz erscheint in der Gespaltenheit, Zerrissenheit unseres Seins, als deren Ursprung. Sie ist der Quell unseres Denkens und Handelns. Aber sie ist nicht Weltursprung schlechthin: „Weil wir in keinem Sinne Welt aus der Existenz hervorgehen lassen können, kann Existenz nicht das Sein schlechthin sein.“ (Das „Sein schlechthin“ wäre nämlich — platonisch — der „Ursprung“ alles Seienden.) Ist Existenz nicht „Dasein“, so ist sie doch auf der anderen Seite nicht daseins los: „Es gibt keine daseinslose Existenz. Ohne das Moment des Bestandes in allem Dasein, die Widerstände und das Dauernde“ (Dasein in der Zeit) gibt es keine Freiheit, Möglichkeit der Selbstverwirklichung. Existenz ist also beides: vor allem Dasein, und an Dasein gebunden. Man kann so sagen, daß Existenz als Individuum „ist“; „aber Individuum sein bedeutet nicht Existenz sein“; denn Individuum ist eine gegenständliche (objektive) Kategorie. Durch ihren Anteil am Dasein in der Zeit findet sich Existenz in der „Zerbrochenheit“. Obwohl ganz im Ursprung, ist Existenz unganz, unvollendbar als Dasein. Greifen wir diese Momente der Ungegenständlichkeit, Ursprünglichkeit, Freiheit, Individualität, Unvollendbarkeit als „Merkmale“ von Existenz heraus, so bleiben wir dennoch im Abstrakten, haben in ihnen nichts erkannt; über Existenz läßt sich nicht sprechen wie über eine ausgemachte Sache, die jeder weiß. Nur die Situation läßt sich beschreiben, die „das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erweckt“. Und das ist eben diejenige Situation, die Jaspers Grenzsituation nennt: „Grenzsituationen erfahren und existieren ist dasselbe.“

Indem wir von Situationen — d. i. „Wirklichkeiten für ein an ihnen als Dasein interessiertes Subjekt“ — zu Grenzsituationen fortschreiten, Erlebnisse nachzeichnen, die uns die Fragwürdigkeit unseres Daseins überhaupt zum Bewußtsein bringen, kommen wir zu einer Bestimmung von Existenz, die unserem Nachdenken wenigstens die Möglichkeit gibt, etwas allem „Wissen“ Entzogenes verständlich und aus-

drückbar zu machen. Diesen Weg bezeichnet Jaspers als Existenzerhellung. Ihm entsprechen zwei andere Wege, die aber nur von hier aus zugänglich sind: der Weg philosophischer Weltorientierung und das metaphysische Chiffrelesen. Es ist unschwer zu sehen, daß es sich bei dieser Trias um die Ideen der Welt, der Seele und des Absoluten, um das Ganze der objektiven, subjektiven und absoluten Wirklichkeit als des letzten Grundes beider handelt, — wenn man so will, um die alten Problembestände rationaler Kosmologie, Psychologie und Theologie. Gäbe es davon eine rationale Erkenntnis, könnte insbesondere das Sein in seiner Ewigkeit „Gegenstand und Ausgang unseres Philosophierens sein", so wäre alles gut: wir hätten dann die drei Teile der Philosophie einer ontologischen Systematik einzufügen und brauchten nicht an zweideutige „Erfahrungen" zu appellieren. Da es eine solche Erkenntnis aber nicht gibt, eigentliche Philosophie — im Gegensatz zu jeder Sachkunde — vielmehr erst aus der Unruhe endgültigen „Nichtwissens" entspringt, und sich immer als paradoxer Versuch erweist, Undenkbares denkbar zu machen, so hat es auch keinen Sinn, diese existenziellen Erfahrungen in irgendeinem künstlich erdachten ontologischen „System" unterzubringen. Sondern nur das hat einen Sinn: in den vorbereitenden Schritten philosophischer „Weltorientierung" an die existenzielle Problematik heranzuführen, und von ihr aus Metaphysik zu wagen als Deutung von Zeichen, deren Sinngehalt ein solcher eben nur ist für mögliche „Existenz".

Wie einst Kant der rationalen Ontologie, so tritt Jaspers der existenzialistischen Ontologie „kritisch" entgegen; und es ist wichtig, das deutlich hervorzuheben, damit der Abstand zwischen Heideggers Philosophie der „Sorge" und Jaspers Philosophie des „Scheiterns" nicht übersehen wird. „Ontologie ist der Weg der Verfestigung eigentlichen Seins in ein Wissen..." Ontologie kann wohl das Sein „als die dem Denken vorkommende Weise des Seins bewußt machen", — das eine, ganze, absolute Sein kann sie dabei nicht treffen; denn das ist ja gerade jenseits aller Gegenständlichkeit. Ontologie kann wohl den Weg freimachen, sich des einen Seins zu vergewissern, aber nur negativ, indirekt, dadurch, daß sie zeigt, wie kein als „erforschbarer Gegenstand" gegebenes Sein als das eigentliche Sein haltbar ist. Ontologie ist also nur als kritische Ontologie möglich, und zwar im Blick auf dasjenige, was Jaspers „Existenzerhellung" nennt. Von der Existenzerhellung selbst führt kein Weg zu einer neuen Ontologie; jeder Versuch dazu — und Heideggers Fundamentalontologie ist ja ein solcher Versuch — wäre „Sophistik".

Eines geht aus dieser Argumentation deutlich hervor: Jaspers bekämpft zwar die Ontologie, aber nur von dem Boden einer (uneinge-

standenen, mindestens: nicht explizierten) eigenen Ontologie. Allerdings soll das „Sein im Ganzen", das „Umgreifende", „nicht mehr durch eine Ontologie begrifflich wißbar" sein, aber die These, daß das Sein im Ganzen als Ursprung des Daseins „ist", daß sich das Selbstsein als Existenz auf das Umgreifende „gründet", ist eine ontologische These. Existenz bleibt überall verkoppelt mit dem Begriff des einen Seins, dessen Durchbruch durch Weltsein und Bewußtsein in der Existenzerhellung vergewissert wird. Nur dadurch kann sich ja diese Existenzphilosophie den Gefahren eines radikalen Individualismus entziehen. Wo also von Existenz die Rede ist, handelt es sich um einen ontologisch-idealistischen, um einen metaphysischen Begriff. Existenz ist Brücke vom einen unendlichen Sein zum endlichen Dasein; ohne diesen neuplatonischen Ansatz ist die „kritische" Existenzphilosophie nicht zu verstehen. Sie ist aber daraus allein auch nicht zu verstehen, sondern schließt den kritischen Vorbehalt ein, daß wir kein Recht haben, unsere Deutungen dem Sein selber beizulegen: es ist unmöglich, metaphysische Zeichen für Existenz zu fixieren, eindeutig festzulegen. Der Zusammenhang von Metaphysik und „Enthusiasmus" (Platonismus) wurde schon hervorgehoben; Jaspers ist in der Tat wie Kant ein enthusiastischer Denker, der sich das Schwärmen verbietet.

Es ist aber noch ein anderes aus seiner zweideutigen Stellung zur Ontologie zu ersehen: im Hintergrunde seiner Philosophie steht nicht nur eine metaphysische Seinslehre, sondern auch eine positivistische Wissenschaftslehre. Daß Philosophie Wissenschaft ist, hat bei Heidegger den Sinn, daß sie eine Seinsweise ist. Den Worten nach behauptet Jaspers das gleiche; aber sein Verhältnis zur Wissenschaft, zur Einzelwissenschaft, ist ein anderes. Vor der Wissenschaft, die „im grenzenlosen, bestimmten, sach- und materialnahen empirischen Wissen das eigentliche Nichtwissen positiv zu erfassen und sich die Möglichkeit eines Seins als eigentlichen Seins, nicht als eines gewußten, zu eröffnen" vermag, vor dieser positiven Wissenschaft hat er einen unerschütterlichen Respekt.

Die eben angeführten Worte finden sich in der Monographie über Max Weber (1932). An gleicher Stelle spricht Jaspers auch von dem oft behaupteten „Scheitern" Webers als Forscher. Er ist gescheitert, heißt es, „aber im wahren Scheitern, das zum Sinn eigentlicher Wissenschaft gehört". Dieses „wahre Scheitern" ist gegenüber dem unwahren dadurch gekennzeichnet, daß es zum Sein führt, und eine unwahre Befriedigung in der Wissenschaft verhindert. Und damit kommen wir wieder auf den entscheidenden Punkt der Jaspersschen Philosophie: in der Weltorientierung ist Wissen „ungültig"; Wissen ist „faktisch", alles Faktische aber wird zum Gleichnis, bezogen aufs

Ganze. Gleichnisse, Symbole, Chiffren sprechen nur an, befriedigen uns, wenn wir, vom Enthusiasmus ergriffen, dadurch anders: besser, wahrer, echter, „eigentlicher" werden. Der philosophische Gedanke wird mißverstanden, wenn er in seiner reinen Gegenständlichkeit nur gedacht wird; denn dann ist er kein philosophischer Gedanke. Er wird erst recht verstanden, wenn er vollzogen, als „Vollzug existenzieller Möglichkeit" entworfen wird. Der philosophische Gedanke ist ein „Glaube", der zur „existenziellen Achse" das „innere Handeln" hat; daraus erwächst ihm seine „erweckende Macht".

Paul Häberlin

Wie Klages und Jung gehört auch Häberlin zu den Begründern heutiger Charakterologie. Seine beiden Bücher „Der Geist und die Triebe" (1924) und „Der Charakter" (1925) sind für die Entwicklung der Gegenwartspsychologie bedeutsam; in einer Reihe von Arbeiten hat er die Erziehungspsychologie und theoretische Pädagogik behandelt (Das Ziel der Erziehung 1917, Wege und Irrwege der Erziehung 1918, Kinderfehler 1921, Eltern und Kinder 1922, Möglichkeit und Grenzen der Erziehung 1936); einigen psychologischen Einzelfragen ist er besonders nachgegangen (Leib und Seele 1923, Suggestion 1927); vor ein paar Jahren noch hat er einen „Leitfaden der Psychologie" verfaßt (1937), und eine „Philosophische Anthropologie" (Der Mensch, 1941) ist es, die sein reiches Schrifttum vorläufig abschließt.

Merkwürdig ist nur, daß diesem Charakterologen viel von dem fehlt, was zu den Requisiten eines Seelenforschers und -deuters gehört: die Freude an der Beschreibung, an der bunten Mannigfaltigkeit menschlicher Ausdruckserscheinungen, die Fähigkeit, Gestalten zu sehen und darzustellen. Häberlin gehört im Gegenteil zur Gattung der abstrakten Systematiker. Erfahrungen haben ihm nur Wert als Anwendungsfälle der Theorie, und diese selbst muß ethisch ausgerichtet sein. Der Psychologe soll, sagt er einmal, „die Erkenntnisgrundlage für die sittlich bestimmbare Arbeit schaffen", — eine etwas sonderbare Definition, aber nicht sonderbarer als manche andere, die uns in seiner Philosophie begegnen wird.

Häberlin ist in der Schweiz geboren (1878 in Keßwil am Bodensee). Nach einer zuerst theologischen Ausbildung promovierte er 1903 in Basel mit einer Dissertation über den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher. 1908 habilitierte er

sich gleichfalls in Basel mit einer Arbeit über Spencers Grundlagen der Philosophie. 1914 kam er als Ordinarius nach Bern, 1922 nach Basel.

Bei seiner systematischen Anlage bedeutet es keinen Bruch oder eine entscheidende „Wandlung", wenn er sich nach der Beschäftigung mit psychologischen Problemen anderen Gebieten zuwandte, und in rascher Folge Arbeiten zur Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Metaphysik erscheinen ließ. Alle diese Schriften haben einen eigenen Reiz. Aber nicht im Stofflichen. Häberlin wäre kaum ein so fruchtbarer Schriftsteller, wenn seine Bücher reicher an Inhalt wären. In ihnen ist immer eine abstrakte, viel Geduld verlangende Reflexion am Werke. Ein streng methodisches Philosophieren wird da betrieben, und der Methodologismus versteigt sich in große Höhen. Alle Kämpfe der Menschen, heißt es z. B., seien Methodenstreit, „und die Menschen unterscheiden sich nicht in dem, was sie ‚zuletzt wollen', sondern nur in der Art der versuchten Realisation".

Das allein würde freilich nicht genügen, ihm eine folgsame Leserschaft zu sichern. Die aber hat er nicht bloß in der Schweiz. In diesem Lande gilt er als Repräsentant eines zwar akademischen, aber doch lebensnahen Denkens, das durch Themenwahl und Mut zur Paradoxie, auch wohl durch scheinbare Allgemeinverständlichkeit und kleine Mittel, populär zu werden (wozu in diesem Falle auch gehört, daß er eine Doktorarbeit von fast 500 Seiten über seine Lehren und „Wandlungen" herstellen läßt), das Interesse des Lesers zu packen weiß, — gerade so weit, um ihn in die Mühle seiner „methodischen Betrachtungen" einzuspannen. Die Titel seiner neueren Bücher sind reizvoll und einprägsam: Das Wunderbare (1930), Das Geheimnis der Wirklichkeit (1927), Philosophie als Abenteuer des Geistes (1930), Wider den Ungeist (1936) usw.

Darüber hinaus sichert sich Häberlin Aktualität, indem er von „existenziellen" Problemen handelt. Zwar bezeichnet er seine Philosophie nicht als Existenzphilosophie. Man kann ihn sogar für eine gerade entgegengesetzte Auffassung in Anspruch nehmen. Sieht man aber auf die Entwicklung seines Systems, so ist ein Hineinwachsen in existenzphilosophische Begriffe unverkennbar. Die eigentümliche Umbiegung des Descartesschen Cogito in die „wahrhaft wirkliche" Ungewißheit des Denkenden (1927), das „praktisch Geheimnisvolle" der Existenz als Unmöglichkeit eindeutiger Gestaltung (1930), der Ausgang von der „Situation" (1934), — das alles sind Ansätze, die zum Vergleich mindestens mit der theologisierenden, idealistischen Existenzphilosophie herausfordern. Allerdings liebt er es nicht, wie „Philosophie und Theologie der Krise", am negativen Pol unserer Existenz zu verweilen: seine Lehre von der Individualität ist nicht auf Endlichkeit, sondern

echt idealistisch auf Unendlichkeit abgestellt. („Totes Ich gibt es nicht. Darum gibt es auch nicht sterbendes Ich. Tod ist der Name für eine ‚Erscheinung', die wir am Objekt beobachten. Tod ist nie und nimmer real, sondern immer nur vorgestellt.") Mit Heidegger hat Häberlin keine Verwandtschaft. Metaphysik und Religionsphilosophie verlaufen bei ihm, trotz geistreicher Unterscheidung, wesentlich in der gleichen Linie. Ein gewisser naiv-optimistischer Intellektualismus tritt immer wieder hervor.

Als Häberlin noch nicht zu den zeitgenössischen Philosophen rechnete, begann er sein psychologisches Schrifttum, echt methodisch, mit einer Arbeit über den „Gegenstand der Psychologie" (1921). Sie sollte der „beschämenden Unsicherheit über die Grundlagen der Psychologie" ein Ende machen: und dieses Ende besteht in der verblüffenden Behauptung, daß es zwar eine empirisch-wissenschaftliche Psychologie gibt, daß diese aber „identisch mit empirischer Wissenschaft überhaupt ist". Dieser „Alleinwirklichkeitsanspruch" dessen, was Häberlin Psychologie nennt, erwächst aus einer Untersuchung über die Möglichkeit der Gegenstandsbestimmung und die Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntnis. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, Erkenntnis, „welche intuitiv als zweifellos richtige nicht möglich ist, auf dem Wege der Reflexion zu schaffen". Aus den gegebenen Inhalten die wahren auszuwählen, den universalen Urteilszusammenhang aus dem Material herauszuarbeiten, d. h. die primären Urteile (die immer intuitiv sind) zu beurteilen, — das ist nicht möglich ohne Wertmaßstab (Norm). Das Urteilssubjekt „erfährt" eine „Objektnorm", so formuliert es Häberlin. Und das ist ganz in der Weise Rickerts formuliert[1], bloß daß Häberlin zu einer wesentlich anderen Auffassung der Psychologie gelangt. Für Häberlin ist die Psychologie nicht wie für Rikkert „Naturwissenschaft" (generalisierend); die Naturwissenschaft oder Physik ist überhaupt keine volle Wirklichkeitswissenschaft, sie „lebt nur von der Schwäche der Psychologie". Da jedes Material in Wirklichkeitsgehalt und Symbol (Erscheinungsweise) zerfällt, lassen sich zwei Wissenschaften unterscheiden: Wirklichkeitswissenschaft und Symbolwissenschaft, Psychologie und Physik. Der Mehrgehalt der Psychologie gegenüber der Physik aber liegt darin, daß sie verstehende Wissenschaft schlechthin ist, während die Physik die Wahrnehmungsinhalte in unverstandene Fremdinhalte „übersetzt", — daß die Physik also eine (im Grunde überhaupt nicht mögliche) Abstraktion vom psychischen Gehalt vornimmt. Das setzt natürlich voraus, daß jeder Wahrnehmungsinhalt „Subjekt in Funktion",

[1] Vgl. S. 87.

„Funktionssubjekt" ist, bzw. daß es für irgendein Urteils- und Wahrnehmungssubjekt kein anderes Wirkliches gibt als dieses Subjekt selbst und keine andere Wahrnehmung als Selbstwahrnehmung.

Wie sieht nun die, auf dieser schmalen Basis errichtete „anthropologische Psychologie" aus? Sie zerfällt in Elementarpsychologie und Charakterologie. Bei jener ist aber nicht an die früher übliche Psychologie der „Elemente", also an den Gegensatz zur heutigen Ganzheits- und Gestaltpsychologie zu denken: Elementarpsychologie und Charakterologie sind für Häberlin Individual- oder Personalpsychologie, und unter „Element" versteht er „die funktionellen Ureigentümlichkeiten des Ganzen, die großen Züge des menschlichen Lebens". Demgemäß handelt die Elementarpsychologie auch nicht von Empfindungen, Vorstellungen und Strebungen, sondern vom Individuum, der Handlung und dem Unbewußten. Wie Jung, mit dem er sonst nicht viel gemeinsam hat, spricht Häberlin von der „Erfahrbarkeit des Unbewußten" oder vom „energetischen Charakter" der Triebe. Überhaupt ist die Zentralstellung des Trieblebens — Triebe sind „Tendenzkomponenten des menschlichen Interesses" — ebenso kennzeichnend für die „Lebenspsychologie" Häberlins wie es umgekehrt bezeichnend ist für seinen Formalismus, daß er den Liebestrieb als „Trieb zum Anderen" dem „Veränderungstrieb" subsumiert. Beharrungstrieb und Veränderungstrieb, antagonistische Richtungskomponenten des Lebensinteresses, erhalten ihre „bestimmten Modifikationsformen" erst durch die Objektbeziehung. Da aber greift nun der Geist ein, den Häberlin gern als eine „rein empirische Größe" behandeln möchte — wenigstens in der Psychologie — und den er als „die auf dem Wege zur absoluten Ausgeglichenheit liegende Mäßigung der in den Trieben liegenden Ichorientierung", als „ewig unerfüllte" Sehnsucht nach dem, jenseits aller Objektbeziehungen gelegenen, in der „Gegenständlichkeit" nicht zu findenden Sein, als „Identifikation mit dem Seinsprinzip" definiert. Wobei aber unschwer zu sehen ist, daß hier in und mit dem „Geist" die ganze idealistische Identitätsphilosophie Häberlins in seine Psychologie eintritt.

Lassen wir das noch dahingestellt, so bleibt für den zweiten Teil der Psychologie, die Charakterologie, die Möglichkeit einer Durchbildung des gegebenen Ansatzes nach zwei Seiten: nach Seite der Lebensstellung und Lebenseinstellung. Diese Unterscheidung ist fruchtbar. Sie beruht darauf, daß der Mensch (als Person) die ausgezeichnete Eigenschaft hat, seine (individuelle) Lebensstellung zu beurteilen. Häberlin spricht auch von faktischer und virtueller Stellung und beschreibt die „Einstellung" als die „individuell ge-

wollte potenzielle ‚Bewegung' von einer faktischen Stellung ... zu einer anderen"; die Lebensstellung im engeren Sinne wird noch deutlicher als „Gestelltheit" von der Lebensstellung im weiteren Sinne als gesamter (auch die Einstellung umfassender) Eigenart des Individuums unterschieden. Worauf es ankommt, ist klar: daß wir in der Charakterkunde gleicherweise die sog. „Beschaffenheit" der Individuen (Schopenhauer: das, was einer ist), wie ihre Einstellung zum Vorgefundenen (was gewöhnlich allein als „Charakter" gilt) zu berücksichtigen haben. Häberlin rechnet zur Stellung im engeren Sinne: die Lebensrichtung (Triebrichtung, Affektivität, aber auch die geistige Eigenart: Religiosität, Moralität, Ästhetizität), die Lebensform als „Zusammenhang" der individuellen Lebensrichtung mit der übrigen Wirklichkeit (Energie, Konstanz, Periodizität, Originalität, Differentiation und Organisation), und die Handelnsform als Gestaltung der einzelnen Handlung (hier kommt insbesondere die „Bewußtheit" als Handlungsphase zur Geltung, aber auch Phantasie, Gedächtnis, Reflexion und Intelligenz). Zur Einstellung rechnet er: das individuelle Lebensideal als Ideal der eigenen Lebensführung (gemessen an der Höhe seiner „Geistigkeit", an der Energie, mit der es wirksam ist, am Grade der „Bewußtheit", und an seinem Zusammenhange mit der Weltauffassung überhaupt), die eigentliche Lebensproblematik, die ja aus der Differenz von Stellung und Einstellung hervorgeht, und die Lebensgeschichte als Werden und Wechsel der Einstellung: denn Einstellung, nicht Veränderung der bloßen „Gestelltheit", macht nach Häberlin aus der „Entwicklung eine Geschichte des Lebens".

Dieser charakterkundliche Entwurf vom Jahre 1925 (Der Charakter) ist vielleicht die bestgelungene Arbeit Häberlins. Sie steht in glücklicher Mitte zwischen metaphysischer (Klages) und geisteswissenschaftlicher Charakterologie (Spranger, Jaspers). Der naturalistische Ansatz der Psychoanalyse ist vermieden, die Umbildung der Psychoanalyse zur Lebensphilosophie (Jung) kommt zur Geltung. Das Werk ist originell und aus einem Guß. Gleiches wird man von den eigentlich philosophischen Schriften Häberlins kaum behaupten können.

Ihre Selbständigkeit steht freilich nicht in Frage. Die Linien des Systems sind in den früheren Schriften, im „Gegenstand der Psychologie" und in einer vorangegangenen zweibändigen Arbeit über Wissenschaft und Philosophie (1910, 1912) schon vorgezeichnet; der Durchbruch zur Existenzphilosophie erfolgt dann im „Geheimnis der Wirklichkeit" (1927) und wird in der Allgemeinen Ästhetik (1929) und in Häberlins Religionsphilosophie (Das Wunderbare 1930) erweitert; im

„Wesen der Philosophie" (1934) modifiziert sich der Ansatz etwas, und in den „Naturphilosophischen Betrachtungen" (2 Bände, 1939 f.) wird das ontologische Komplement dieser Existenzphilosophie herausgearbeitet. Systemwille und Bereitschaft, stets von neuem anzufangen, kontrastieren: das ist kein geringer Reiz der Schriften Häberlins. Philosophische Erkenntnis als „Selbsterkenntnis des Daseins" sucht immer zu jener „ersten Gewißheit" vorzudringen, die sie je schon hat und dennoch nicht erreichen kann; alle philosophischen Wege sind „Umwege", und das „Abenteuer des Geistes", Philosophie genannt, besteht nach Häberlin darin, durch die Einsicht in den „abenteuerlichen Charakter" dieses Unternehmens zur „Selbstüberwindung" zu gelangen. Der Philosoph zieht aus, um das Geheimnis des Lebens zu enthüllen, und kehrt heim „als einer, der es tatsächlich in einem ganz bestimmten Sinne enthüllt hat, nicht so, daß es nicht mehr Geheimnis wäre, aber so, daß es nun als Geheimnis e r k a n n t ist, durch Selbsterkenntnis".

Das ist das Motiv des Scheiterns, das in der idealistischen Existenzphilosophie eine so große Rolle spielt. Häberlin ist viel zu sehr bewußter Systematiker, als daß er sich damit zufrieden geben könnte. Und das eben macht den Kampf aus, den er, mit sich selbst kämpfend, seinen Lesern vorsetzt: in immer neuen Ansätzen und Umwegen ein System aufzubauen, das den eigenen Einwänden nicht standhalten kann und auch nicht soll. Wir wollen zwei Wege verfolgen, deren einen wir als Wirklichkeitsanalyse, und deren anderen wir als Situationserhellung bezeichnen (wenngleich Häberlin den letzten Terminus nicht selber gebraucht).

Wirklichkeit soll, wie bereits angedeutet wurde, auf „Funktionssubjekte" bezogen sein und psychologische Bedeutung haben. Es ist aber die „Tragik" der Psychologie, daß sie ihr Ziel, „das Wirkliche in seiner vollen Wirklichkeit zu begreifen ..., es zu verstehen", nicht erreichen kann, weil sie als Erkenntnis notwendigerweise gegenständliche Erkenntnis ist. Die gegenständliche (Objekt)Welt aber ist stets „gedachte Welt, gedachte Wirklichkeit", — ein „Wirkliches", das das Subjekt nicht ein- sondern ausschließt, und darum unwirklich ist. „Wenn wir Gegenständliches in seiner Gegenständlichkeit für wirklich halten, so täuschen wir uns fundamental." Die Psychologie kann also nicht ins gelobte Land der Metaphysik führen, sie kann nur darauf hinweisen. Was führt dann aber hinein? Es klingt wieder sehr merkwürdig, wenn Häberlin antwortet: das philosophische „Problem", die Problematik als solche. Denn alle echte Problematik „setzt (problematische) W i r k l i c h k e i t voraus", — diese selbst aber muß außer aller „Fraglichkeit" stehen, weil sie gerade Voraussetzung alles Fragens ist.

De facto zieht Häberlin — und das ist der Nerv seiner Wirklichkeits-

analyse — den Sinn des „Problems" so weit in den Wirklichkeitsbegriff hinein, daß daraus noch sonderbarer klingende Sätze folgen: Wirklichkeit ist nicht einfach Wirkendes, sondern in ihrem Wirken „verantwortliche Realität". Wirklichsein heißt, zum Wirklichen als solchem gehören, dieses aber ist stets Ich. Realität ist ihrem Wesen nach Wille, — zielhafter Wille, praktische Vernunft. Daß Wirkliches so etwas „ist", folgt aus der Verkoppelung zweier Prämissen: der kartesianischen, daß das Denken seiner eigenen Wirklichkeit gewiß ist, und der spinozistischen, daß wir Modi der Wirklichkeit, „die Wirklichkeit selber in bestimmter, besonderer Ausprägung sind". Was die erste (systematische) Voraussetzung betrifft, so hat sie Häberlin um den Zusatz bereichert, daß die Seinsgewißheit des Cogito eine Gewißheit des Ich von sich selber als eines Ungewissen ist, so daß also diese Ungewißheit im Selbstbewußtsein den eigentlichen Realitätskoeffizienten darstellt, — und nirgends kann man die existenzialistische Abwandlung des kartesianischen Prinzips besser studieren als bei Häberlin. Was die zweite, systematisch noch folgenschwerere Voraussetzung betrifft, so nimmt sie bei Häberlin gelegentlich eine so dogmatische Form an, daß man vergeblich nach der „Problematik" sucht, die dieser These noch den Reiz eines „Geheimnisses" geben soll.

Wir können sie aber sogleich auf Grund des zweiten Weges entwickeln, den Häberlin in seiner „Einführung" in das „Wesen der Philosophie" einschlägt: der Situationserhellung. Anstatt von der unmittelbaren Gewißheit des über die Wirklichkeit in Ungewißheit seienden Denkens wird hier von einer Art Phänomenologie der Situationen ausgegangen. Ohne erst zu definieren, was eine „Situation" ist, stellt Häberlin sogleich die Mannigfaltigkeit möglicher Erlebnisweisen vor Augen: die praktische, ästhetische, ethische, moralische, religiöse und theoretische Situation (wobei die Unterscheidung der Situation ethischer Erfahrung von der moralischen Situation darauf beruht, daß nach Häberlin die ethische „Erfahrung" — als Begrenzung, „prinzipielle Verlegenheit" einerseits, gläubige Einstellung andererseits — Ursprung sowohl der religiösen als auch der im engeren Sinne „moralischen", in der Auseinandersetzung zwischen Wille und Trieb gipfelnden Situation ist). Entscheidend ist nun, daß in allen diesen Situationen Vollendung erstrebt wird: das praktische Leben will „Endgültigkeit durch das Mittel des Werdens", es ist geschichtlich, zukunftsgerichtet, erwartungsvoll. „Das Dasein ist als praktisches ... auf das Sein gerichtet, und dies bedeutet, daß dieses Sein, als intendierte Endgültigkeit, in ihm da ist." Diese Formel verwendet Häberlin durchgehend: in der ästhetischen Situation etwa ist der schöne Gegenstand die „Gelegenheit, an der wir selber uns zur Gegenwärtig-

keit des Seins im Dasein bekennen"; in der religiösen Situation ist das Dasein seiner Erlösung aus seiner „Uneigentlichkeit" gewiß, — alles Seiende dokumentiert hier „durch seine Existenz, daß es gottgewollt ist"; in der theoretischen Situation erkennt sich das Dasein als reines Bewußtsein „unter dem ‚Gesichtspunkt' seines Seins i n seinem Sein".

Die Gleichförmigkeit dieser Formulierungen deutet schon darauf hin, daß die Situationserhellung im Dienste einer i d e a l i s t i s c h e n O n t o l o g i e steht: Sein ist Z i e l des Wirklichseins, die „Idee" des Seins „ist der Wirklichkeit gegenüber ‚das Transzendente' ". Die Wirklichkeit selbst will Sein werden, sie will dem „Rufe" der Einheit von Wirklichkeit und Sein folgen. Die transzendente Einheit des Seins ist überwirklich, aber sie ist zugleich Grund der Wirklichkeit, — die Wirklichkeit „spürt" ihren Grund, und eben das kommt in den Lebenssituationen zur Erhellung. Könnten wir in der theoretischen Situation, der reinen Schau (Theoria) leben, so würden wir uns auch in der „Erfahrung" (bei Häberlin ist Erfahrung immer ethische Erfahrung) ständig mit dem Dasein in seiner Vollendung identifizieren. So aber können wir nur an der Erscheinung das eigentliche Dasein (das Dasein als Sein) erschauen. Wie bei Jaspers, so steht auch bei Häberlin eine gebrochene, zur Sehnsucht gewordene Seinslehre im Hintergrunde.

Anders aber ist der Gebrauch, den Häberlin von dieser Seinslehre macht. Wirklichsein heißt, in Individuen zersplittert sein. Die Individuen sind jedoch keine separaten Wirklichkeiten, Monaden, sondern M o d i , „Modifikationen des Einen Ganzen". Alles Einzelne ist Ausdruck d e r Wirklichkeit; alle Einzeliche sind Modi des e i n e n , den Wirklichkeitswillen enthaltenden Ichs. Die Rede von der Vielheit einander bekämpfender Individuen ist eine bildliche. Jedes Individuum ist eine Art (Modus) der Erfüllung des absoluten Wirklichkeitssinnes und als solches, wie Häberlin unterstreicht, von „absoluter" Bedeutung. Nur daß diese „Absolutheit" die Individualität als bloße „Individualität" radikal entwertet: wenn wir das Einzelwirkliche monadisch denken, denken wir es gegenständlich und darum falsch.

Daß es dabei zu einer, in der heutigen Philosophie einzig dastehenden Ablehnung jeder Lehre von der Wirklichkeitsstruktur kommt, sei nur angedeutet: wir wissen nach Häberlin zwar, daß die Wirklichkeit ständig „anders" ist, aber nicht, daß sie ein geordnetes Neben- und Nacheinander von Einzelwirklichkeiten ist. „Was in Wirklichkeit dort sei, wo wir ‚Struktur' sagen, das wissen wir in keiner Weise, das ist Geheimnis der Wirklichkeit." Wichtiger ist der andere Punkt: die sozusagen existenzielle Dialektik, in der sich alle „Praxis" — Streben, Handeln, Realisierung — befindet. Mensch sein heißt „insgeheim" auf das überindividuelle Dasein, das Absolute, die Vollendung, den

„ewigen Frieden" gerichtet sein. Der praktische Wille, das Streben aber wird zum Hindernis dieses „geheimen" Wollens. Das Dasein wird hier im Werden und in der Individuation festgehalten: mit sich selbst und mit der Welt muß der Mensch uneinig bleiben, solange er etwas realisieren will. Denn im realisierenden Tun und Wollen betonen wir „unseren individuellen Standpunkt, ob wir es ‚wollen' oder nicht".

Die Konsequenzen dieser Dialektik werden auf einem Gebiet besonders hervorgehoben: auf dem der Pädagogik. Die erzieherische Wirklichkeit entspringt und entspricht einer Situation, der Situation des „Verkehrs". Sie gründet also, wie Häberlin mit Grisebach sagt, in einer „Auseinandersetzung des Menschen mit dem Menschen auf der Ebene der Menschlichkeit"; sie ist „in dieser wesentlichen Hinsicht ohne existenziellen Vorrang des einen oder anderen Beteiligten". Der pädagogische Verkehr soll ein „für dauernde Gestaltung fruchtbarer Verkehr" sein; dann ist er, wie Häberlin ebenfalls mit Grisebach sagt (nun freilich schon in anderer Wendung), auf „moralistischer" Grundlage nicht möglich. Denn beide, Erzieher und Zögling, sind „Menschen auch nach der Seite ihrer wesenhaften sittlichen Unvollkommenheit". Moralität geht auf Vollendung und erfährt den Widerspruch der Praxis. Moralität findet keine Ruhe im Endlichen, Begrenzten: sie „überfordert" den Erzieher wie den Zögling; sie verhindert dadurch den „freien Verkehr, bei dem irgendeine Gestaltung herauskommen könnte". So gesehen, hebt Erziehung ihre eigene Möglichkeit auf.

Ist schon diese Kritik, verglichen mit derjenigen Grisebachs, matt und wenig überzeugend, so ist es erst recht kennzeichnend, wie Häberlin sie fort- und zu Ende führt. Da die eigentliche Existenz, die Existenz „in ihrer Wahrheit gesehen, ewig göttlich und ewig vollendet ist", und sich in jedem Individuum der absolute Wirklichkeitssinn erfüllt, so hat der Zögling nicht bloß ein „ewiges Existenzrecht", sondern seine ganze Existenz, „heilig durch ihren Ursprung", ist eigentlich so, wie sie sein „soll". Auch sein Werden ist, unter diesem Ewigkeitsgesichtspunkt, „in Ordnung". Daraus folgt erst recht die Überflüssigkeit, Sinnlosigkeit der Pädagogik.

Aber Häberlin weiß sich zu helfen. Sind wir in der pädagogischen Situation nicht mit dem Zögling so „zusammengestellt" daß sein Wesen nicht ohne das unsere ist? Und daß sein Werden nicht Werden ist ohne unser „Mitleben"? „Mit unserer Hilfe" soll er der sein, der er ist, — das begreift der Sinn von Lebensgemeinschaft in sich. Pädagogik gründet in der Liebe zum Nächsten und hat ihr Ziel am „Lebensoptimum" des Zöglings; ein Ziel, das also nicht wir bestimmen, sondern das „durch die Realität des Zöglings, samt dem in ihm angelegten Ge-

wissen" bestimmt ist: mit dem Zögling „wahrhaft" verkehrend, helfen wir ihm, seinen eigenen Lebenssinn zu erfüllen. Häberlin beruft sich dabei auf P e s t a l o z z i, von dessen Briefen er (1924) eine Ausgabe veranstaltet hat.

Die Voraussetzungen der Pädagogik sind a n t h r o p o l o g i s c h e: auf die Anthropologie, von der wir ausgingen, werden wir zuletzt auch wieder zurückgewiesen. Jetzt freilich auf eine Anthropologie anderen, „ontologischen" Zuschnittes. Hatte Häberlin seine „Allgemeine Ontologie" in den „Naturphilosophischen Betrachtungen" zu systematisieren versucht, so gibt er in der Anthropologie selbst (Der Mensch 1941) nicht bloß eine Anwendung ontologischer Einsichten, sondern auch sozusagen ihr Korrektiv. Die Ontologie hat es mit der „ewigen Einheit und Sinnhaftigkeit des Seienden als solchen" zu tun; die Anthropologie hat den M e n s c h e n von der „Wahrheit" her zu verstehen, d. h. die spezifisch menschliche Welt — die Welt der „zweckbestimmten Erfahrung" — kritisch zu berichtigen. Gewiß ist der Mensch Gegenstand der Ontologie: die philosophische Anthropologie ist spezielle Ontologie, insofern sie die „ontologische Einsicht auf das besondersartige Sein ausdehnt oder anwendet, welches durch den sich selbst erfahrenden Menschen repräsentiert wird". Faßt man aber die ontologische „Wahrheit" nicht als erfüllte, sondern in ihrer bloßen Fraglichkeit, Wünschbarkeit, so bleibt die Selbständigkeit des anthropologischen Ansatzes erhalten, der sich nach wie vor als der eigentlich existenzphilosophische erweist.

Nimmt Häberlin — im Gegensatz zu Jaspers — die ontologischen Voraussetzungen seiner Existenzphilosophie voll auf, so gibt doch andererseits der dogmatische Gebrauch, den er von ihnen macht, gerade auch seiner Anthropologie eine Starrheit, Lebensferne, die durch keine Anpassung an konkretere Probleme: der Kulturphilosophie (als „spezieller Anthropologie"), der ethischen und religiösen Praxis behoben werden kann.

Der Mensch „erscheint" zwar als Natur in „Erfahrung", aber sofern er Mensch „ist", ist er kein Stück Natur: innerhalb der Naturerkenntnis gibt es keine Erkenntnis des Menschen. Der „biologische" Mensch ist eine Abstraktion; die „biologische Anthropologie" untersucht gar nicht den Menschen, „sondern läßt ihn völlig beiseite". Der Mensch ist „Seele", d. h. Subjekt der Selbsterfahrung als Existenz. Ontologisch ist die Seele Individuum und als solches Modus des einen, ungeteilten, ganzen, nur qualitativ besonderten Seins. Dieser Spinozismus (wir haben schon auf ihn hingewiesen) erschrickt nicht vor der Konsequenz, allen Menschen eine und dieselbe „Humanitas" als „ewiges Sein" ein-

zupflanzen. Freilich ist Häberlins Ontologie idealistisch: die Humanitas ist der „Wille zum Menschen", — die Seele ist, so heißt es einmal, „in ihrer Humanitas Idealistin". Die Seele ist unveränderlich, kann daher niemals erkranken. Was wie Seelen- oder Geisteskrankheit aussieht, sind nur Symptome mißlingender Realisation der „Idee": dem „Organisationswillen" gelingt es nicht, den Leib in Ordnung zu halten.

Das schließt Voraussetzungen ein, die auf Leibniz zurückweisen und die ebenfalls bereits angedeutet wurden: Der Mensch ist „zentrales" Individuum „seines" Organismus, d. h. der aus Individuen bestehende Organismus besitzt eine „Solidarität" seiner Glieder, die sich darin erweist, daß sich alle einer Idee unterstellen, unterordnen: diese Idee wird von e i n e m Individuum „vollkommen vertreten" und das ist dasjenige Individuum, für das allein es so etwas wie „Erfahrung" in der Bedeutung von Selbsterfahrung gibt. Die Zentralität der Seele bezieht sich also auf ihre „ideelle Position". Damit glaubt Häberlin die ontologische Möglichkeit der Selbsterfahrung, des Selbstbewußtseins bestimmt zu haben.

Wir können wohl davon absehen. Der entscheidende Punkt scheint uns trotz alledem nicht hier, sondern in der D i a l e k t i k der „Selbsterfahrung" zu liegen. Was der Erfahrende in „Wahrheit" erfährt, ist nach Häberlin gar nicht er selbst, sondern das, „was er zum Selbst erklärt" und was nur eine S p i e g e l u n g des eigentlichen Selbst sein soll. Es kommt hinzu, daß zwischen dem „Eigensinn" der Seele als Humanitas und ihrem objektiven Sinn (als Individuum) ein Gegensatz besteht: die Seele will zwar „leben", d.h. im Ganzen sein, aber sie will „auf ihre Weise" leben und jedenfalls den objektiven Sinn so realisieren, daß er ihr e x i s t e n z i e l l e r Sinn ist und bleibt. Diesen Widerspruch merkt sie zwar nicht als „reine" Seele, aber sie erfährt ihn in ihrer „Praxis". Und hier tritt ein weiteres spinozistisches Motiv bei Häberlin hervor: sein Kampf gegen die der „Verewigung" des Menschen entsprechende V e r z w e c k u n g des Lebens. Das Geschehen selbst kennt keine Zwecke; es ist „ständige Neupräsentation der ewigen Einheit". Die Zwecke trägt erst der Mensch in das Geschehen hinein. So mißversteht er sich und lebt in Zerwürfnis mit sich selbst. Insbesondere ist es der „konstruktive Zweckcharakter" des T r i e b e s, der das Leiden der Seele bedingt. Der Trieb ist das „diabolische Prinzip", wie Häberlin übereinstimmend mit Grisebach und den theologischen Dialektikern sagt. Das Gewissen verlangt die Vernichtung, Ausmerzung des Triebes. Und alles kommt darauf an, diesen „Tatbestand klar und ohne liebenswürdige Verwischungen zu sehen".

Wir sind uns indessen ohnedies klar darüber, daß eine so spiritualistische Anthropologie zu keinen anderen als asketischen Folgerungen

führen kann. Daß der Mensch „als gewollter, daseiender und verteidigter“ schon der „Sündenfall der Seele“ ist, braucht aus den Voraussetzungen idealistischer Ontologie nicht erst bewiesen, es braucht auch nicht in der Aporetik des „moralischen“ Lebens — das „sittlich“ untauglich ist, eben weil hier wieder der Mensch in seinem „Eigensinn“ als Kämpfer gegen das Böse auftritt — erhärtet zu werden. Denn freilich kann es allein die „religiöse Wendung“ sein, die Rettung verspricht und das Heil der Seele gewinnt. Das muß — für Häberlin — schon deshalb so sein, weil es in der „Ontologie“ vorweggenommen und schwarz auf weiß behauptet worden ist.

II. KAPITEL

ONTOLOGIE

Im 18. Jahrhundert gilt die Ontologie als Grundwissenschaft, „erste Philosophie", Metaphysik. Im 19. Jahrhundert verliert sie diesen Rang: Philosophie ist primär nicht Seins-, sondern Bewußtseins- oder Erkenntnislehre, und die ontologische Problematik hat sich vor der erkenntnistheoretischen auszuweisen. Mit Kant hatte die alte Ontologie, Schulmetaphysik, ihr Ende gefunden; die Philosophie, die sich ontologisch begründet und einen Inbegriff zusammenhängender Seinsaussagen an die Spitze gestellt hatte, galt als Dogmatismus. Das jedenfalls war die Auffassung des ersten Kantianismus; es war auch die Auffassung des Neukantianismus. Nicht zu übersehen war dabei freilich, und ist es erst recht nicht für eine Geschichte der Ontologie in dieser Zeit, daß sich auch nach Kant ontologische Bestrebungen erhielten: im Deutschen Idealismus, insbesondere bei Hegel, in der Philosophie Herbarts und seiner Schule, bei mehreren Systematikern des spekulativen Theismus (Chr. H. Weisse, I. H. Fichte, A. Günther usw.). Steht Herbarts Seinslehre in genetischen und sachlichen Beziehungen zur rationalistischen Ontologie, so ist die Identitätsphilosophie und der absolute Idealismus Hegels eine Weiterbildung Kants, kein Rückfall in vorkantischen „Dogmatismus". Daß also diese „Ontologie" einen anderen Charakter zeigt als die traditionelle, ist selbstverständlich.

Wie sich diese *idealistische* Ontologie von der rationalistischen (und realistischen) einerseits, vom Kritizismus andererseits unterscheidet, ist hier nicht darzustellen. Daß sie in ganz anderem Sinne „Metaphysik" ist als etwa die Metaphysik Wolffs, Baumgartens oder die Realenlehre Herbarts, ergibt sich schon aus ihrer Verwurzelung im Ästhetisch-Praktischen, in Kants Ideenlehre und Kritik der Urteilskraft, — ein Zusammenhang, auf den wir bereits verwiesen haben[1]. Wenn auch Hegel zu einer vollen Rehabilitierung des (theoretischen) Begriffs kommt und alle Differenz theoretischer und praktischer Vernunft getilgt zu haben glaubt, so weist er doch die alte Ontologie zurück: als Verstandesmetaphysik, Reflexionsphilosophie. Und so reich diese Zeit an ontologischen Spekulationen ist, es ist doch schon in ihr

[1] Vgl. S. 31.

begründet, daß in der Folge Ontologie nicht als Fachwissenschaft auf den Plan tritt. Denn das ontologische Fundament in Hegels Logik hat systematisch nicht die Selbständigkeit der älteren grundwissenschaftlichen Ontologie: die Wahrheit ist das Ganze; also ist eine reine Ontologie als Prinzipienlehre noch in der Unwahrheit; sie ist nicht einmal Systemprojektion, verkürzte Darstellung des Entwicklungsganges der Idee, sondern eher eine Art philosophischer Propädeutik.

Überhaupt ist jede idealistische Ontologie durch eine besondere Problematik gekennzeichnet, die sie nicht bloß in die Nähe der Erkenntnistheorie bringt, sondern auch in sachliche Schwierigkeiten, wenn nicht Widersprüche verstrickt. Soll sich das Sein vor dem Bewußtsein ausweisen, so liegt es nahe, diesen Ausweis in den Seinscharakter aufzunehmen: das Sein ist „an sich" oder wesensmäßig Bewußtsein; das Sein oder der „Sinn" des Seienden ist es, sich zu offenbaren, einem Bewußtsein mitzuteilen; dazu aber muß es Bewußtseinscharakter haben oder mindestens eine dem Bewußtsein entsprechende Innerlichkeit, Interiorität, die sich zur Äußerung bringt. Bei dieser Fassung erübrigt sich eine besondere Ontologie. Nicht weil sich über das Sein nichts aussagen ließe, sondern weil solche Aussagen, um sinnvoll zu sein, Aussagen über den „Sinn" des Seins, die Idee, das Bewußtsein sein müssen. Als Ontologie könnte sich der Idealismus nur durchführen, wenn das Bewußtsein oder seine Analoga: das Unbewußte, die Interiorität, selbst als Seinsarten gefaßt werden. Dann aber wird der Ansatz hinfällig: es wird sinnlos, das Sein vor dem Bewußtsein „auszuweisen", es zu begründen, zu legitimieren; alles bleibt in derselben Ebene des einen, univoken Seins, und die vermeintliche Bewußtseinsontologie wird zum Exempel eines seiner selbst nicht bewußten Ontologismus.

Damit soll nur angedeutet sein, warum in der Geschichte der Ontologie, und also auch in der Ontologie des 19. Jahrhunderts, die idealistischen Seinslehren (selbst wenn sie nicht subjektivistisch gemeint sind) nicht so verfestigt und abgesetzt werden wie die Seinslehren anderen Gepräges. Der Idealismus hat kein Verlangen, sich als Ontologie zu etablieren; er ist Metaphysik oder Erkenntnistheorie, und beides nicht ohne einen inneren Zusammenhang, der sich am deutlichsten im absoluten Idealismus Hegels ausspricht: dieser ist Metaphysik, aber doch auch Bewußtseinslehre, Bewußtseinstheorie, Phänomenologie des Geistes, und er ist das eine nicht ohne das andere.

Man kann zwar nicht ohne weiteres folgern, daß der natürliche Boden der Ontologie allemal der Realismus ist. Die rationalistische Ontologie (Wolffs) ist, trotz unleugbar „gradlinig" realistischer Einstellung, gewiß alles andere als eine realistische Ontologie. Sie ist es so wenig, daß der extreme Idealismus und Subjektivismus der „Grund-

satzphilosophie“ (Reinhold, Fichte) fast wie ihre, durch den Kritizismus nur vermittelte Fortsetzung erscheint[1]. Und auch bei Herbart kann, trotz vielfach realistischer Argumentation, von eigentlichem Realismus nicht die Rede sein. Die „Realenlehre“ läßt sich genau so idealistisch interpretieren wie die Monadologie von Leibniz, ihr Vorbild.

Die ältere rationalistische Ontologie hat man als essentielle Ontologie bezeichnet: als Wissenschaft von der essentia, dem Wesen, Sosein, den allgemeinsten Prädikaten der Dinge (entia). Die essentia wird in der Grundsatzphilosophie zur „Vorstellung“, die essentielle Ontologie zur Bewußtseins-, Erkenntnislehre. Der essentiellen wäre eine existenzielle Ontologie entgegenzustellen: als Wissenschaft von der Existenz, dem Dasein, der Wirklichkeit. Erst von dieser könnte gelten, daß sie entweder realistisch oder idealistisch ist. Natürlich stecken in solcher Gegenüberstellung Schwierigkeiten: auch eine existenzielle Ontologie, „Ontologie der Wirklichkeit“, Strukturtheorie, Lehre vom Aufbau der Welt, hat Seinsformen, Prädikate, Kategorien zum Gegenstand, fragt primär nicht nach der Existenz an sich; wie ja auch umgekehrt eine essentielle Ontologie, insbesondere in der Art von Wolffs Wissenschaft des Möglichen, keine Lehre „vom Sein“ des Seienden ist (wenn sie dieses „Sein“ nicht eben im Wesen, Begriff, Bewußtsein findet). Trotzdem ist die Unterscheidung wenigstens als methodische brauchbar: es ist ein anderes, von der Essenz oder der Existenz auszugehen, Kategorienlehre oder Wirklichkeitsanalyse zu treiben.

Im 19. Jahrhundert gerät die Ontologie in Verfall, im 20. Jahrhundert wird sie erneuert. Das ist der Tatbestand, den es zu klären gilt. Wäre „Ontologie“ begrifflich eindeutig, so wäre alles einfach: die Ontologie der Gegenwart wäre gegenüber der nachkantischen idealistischen Philosophie eine Rückläufigkeit. Aber eine solche Eindeutigkeit besteht nicht. Auch historisch kommt ja in der Grundsatzphilosophie, im Bewußtseinsidealismus, die essentielle Ontologie als Kategorienlehre wieder zum Vorschein. Daß man es nicht sogleich merkte, hängt mit dem Subjektivismus dieser „Erkenntnistheorie“ zusammen. Es bedurfte demgegenüber nur der Wendung zum Gegenstand, um innerhalb der „Erkenntnistheorie“ die ontologische Position wieder zur Geltung zu bringen. Diese Wendung erfolgt, wie wir sahen[2], im Objektivismus der österreichischen Schule, in der „Gegenstandstheorie“ Meinongs, auf die sich wenigstens eine Grundrichtung auch der heutigen Ontologie zurückführen läßt. Gegenstandstheorie und Ontologie (in diesem „essen-

[1] Vgl. S. 30.

[2] Vgl. oben S. 69.

tiellen“ Sinne) meinen dasselbe; nur der Name Ontologie war zunächst noch verpönt.

Es ist einer Arbeit Hans Pichlers über Christian Wolffs Ontologie (1910) zu verdanken, daß dieser Objektivismus sich seiner Gemeinsamkeiten mit der rationalistischen Ontologie erinnerte. Pichler erkannte, daß zwischen Ontologie und Meinongs allgemeiner Gegenstandstheorie „eine vollkommene Koinzidenz der Aufgaben“ besteht, und Meinong ließ sich von diesem Nachweis überzeugen. Wie Meinong, übernahm Husserl den wieder zur Anerkennung gelangten Begriff (sogar mit Prioritätsanspruch), der auch von anderen Forschern (H. Gomperz, der seine „Weltanschauungslehre“ 1905 in Noologie, Ontologie, Kosmologie einteilt, G. Class, der 1890 eine „Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes“ verfaßt hatte[1]) um diese Zeit verwendet wird. Dabei war Pichler (geboren 1882, seit 1921 Ordinarius in Greifswald) nicht eigentlich Schüler Meinongs, wenn ihn auch Meinong als solchen bezeichnet. Er ging von Windelband aus. Sind seine ersten systematischen Schriften (Erkennbarkeit der Gegenstände 1909, Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit 1912) Beiträge zur Gegenstandstheorie, so tritt doch der Windelbandsche Anteil später deutlicher hervor. Und zwar durch Aufnahme der Wertlehre — Ethik und Teleologik — in jene „universelle Logik“, die Pichler seit 1924 als „Logik der Gemeinschaft“ bezeichnet. Wie der Gemeinschaftsbegriff, so hat auch der Logikbegriff Pichlers seine Wurzeln in Leibniz’ Philosophie: den formallogischen Axiomen den Satz vom Grunde als „Definition eines vollkommenen Zusammenhanges“ hinzugefügt zu haben, sei Leibniz’ eigentliche Leistung. Und in mehreren kleineren Arbeiten unternimmt Pichler eine besondere Interpretation der Leibnizschen Philosophie (Leibniz 1919, Leibniz’ Metaphysik der Gemeinschaft 1929, Leibniz 1935), wie er vordem (1913) schon eine solche der Entwicklung des Rationalismus versucht hatte.

Gibt Pichler auch in seiner, die Gemeinschaftslogik ergänzenden „Logik der Seele“ (1927) rationalistischen Motiven noch weiter Raum, indem er die Psychologie objektivistisch, in Analogie zur traditionellen „rationalen Psychologie“ zu begründen sucht, so hat er doch keine Ontologie verfaßt. Ohne eine „existenzielle“ Ontologie auszuschließen, fällt ihm Ontologie (als „essentielle“) mit Kategorienlehre zusammen: dieser hat er, wiederum im Anschluß an Windelband, mehrere Beiträge gewidmet (Zum System der Kategorien 1930, Einführung in die Kategorienlehre 1937). Wo es um die „Grundbegriffe des Seins und Daseins geht“, sollte von Kategorien gesprochen werden; die „Wissen-

[1] Vgl. S. 126.

schaft, welche die Natur der verschiedenen Gegenstandsbereiche erforscht", sollte Ontologie genannt werden. „Mein Schicksal, als ich am verlassenen Ufer stand, war es, zunächst alles von der Seite des Wesens zu betrachten. So lernte ich die Gedankenfülle von Leibniz, so lernte ich die Gedankentiefe von Plato, die beide dem Wesenhaften die Herrschaft gaben, verstehen und mehr und mehr bewundern."

Die Unterscheidung von Existenz und Essenz deckt sich für Pichler mit derjenigen von Individuum und Wesen. Das Wesen ist nur essentiell, das Individuum ist existenziell. Das Wesen ist in seinen Abwandlungen unveränderlich, das Individuum verändert sich, weil es als Wirkend-Wirkliches von anderen Dingen abhängt. Indessen ist Individuum Einzel-Wesen einer Gattung, und gerade am Verhältnis von Gattung und Individuum (Zur Lehre von Gattung und Individuum 1918) hat sich Pichler die Relativität des Gegensatzes klargemacht: Jedes Individuum läßt sich als Gattung, jede Gattung als Individuum auffassen; erkennbar ist jedes Individuum nur als Inbegriff einander ähnlicher Erscheinungen; erkennbar ist jede Gattung nur als Individuum höherer Ordnung. Denn „jede Einheit ist auch Vielheit, jede Vielheit ist auch Einheit — jedes Ganze ist auch Teil, jeder Teil ist auch ein Ganzes — jedes Ding ist auch Eigenschaft, jede Eigenschaft ist auch Ding — jeder Grund ist auch Folge, jede Folge ist auch Grund".

Wie aber verhält es sich mit dem Begriff des Seins selber? Sein als Dasein ist von essentiellem Sein zu unterscheiden; es „gibt" eben auch daseinsfreies Wesen. Essentielles Sein aber bezieht sich auf Anschauung, — hier ist der Kantische Einschlag in Pichlers Kategorienlehre, der auch in einer besonderen Arbeit zur Erkenntnistheorie (Wesen der Erkenntnis 1926) hervortritt, deutlich spürbar; denn gemeint ist nicht eine vage Wesensschau, sondern sinnliche Anschauung. Was in der Anschauung wieder „erscheint", durchhält, im Werdensfluß nicht untergeht, — dies sich Gleichbleibende, Identische ist das „Wesen". Wesen ist Sein als „totale Identität" (essentia = esse); Sosein (so oder so sein) ist nur partielle Identität, nur Teilhabe am wesenhaften, zeitlosen Sein. Das ist gewiß Platonismus. Aber das Essentielle soll nun doch, gemessen an der Wirklichkeit, ein bloß „Mögliches" sein; eine Erkenntnistheorie, sagt Pichler mit Kant, „die unseren Glauben an die Wirklichkeit ausschließlich mit essentiellen Kategorien verständlich machen will", wäre „schlecht beraten". Niemals kann Existenz aus bloßer Möglichkeit abgeleitet werden; die existenziellen „Kategorien" fordern also eine besondere Grundlegung, und Pichler glaubt sie in der Logik der Induktion zu finden.

So ist dieser Rationalismus kein dogmatischer. Vernunft bedeutet „Herrschaft des Ganzen" über die „Teile", aber diese Herrschaft ist

nicht vorgegeben, sie muß errungen werden, sie kann ohne Zustimmung, Einwilligung der Beherrschten nicht bestehen, sie ist ein Prozeß, ein Werden, eine Verwirklichung. Die Natur als „universelle Gemeinschaft aller Gegenstände der Erfahrung“ zeigt eine Ordnung; sie ist vernünftig, und in der Natur gibt es ein „Geistvolles“ (Das Geistvolle in der Natur 1939). Aber die vollkommene Gemeinschaft bleibt Idee (wiederum im Kantischen Sinne), die „reale Logik der Natur“ bleibt Voraussetzung, Hypothesis, und der objektiven Logik steht die subjektive zur Seite.

Hier, wie bei anderen Erneuerungen essentieller Ontologie — z. B. in der Phänomenologie, die unter „regionaler Ontologie“ die zu jeder „Tatsachenwissenschaft“ gehörige eidetische Disziplin versteht —, steht Ontologie wohl im Gegensatz zu Erkenntnistheorie. Aber doch nur, weil diese als erkenntnistheoretischer Subjektivismus vereinseitigt ist. Die essentielle Ontologie ist erkenntnistheoretischer Objektivismus, ist Gegenstandstheorie[1], und bleibt als solche der erkenntnistheoretischen Problematik verhaftet. Eine wirklich neue Situation konnte geschichtlich erst in dem Augenblicke eintreten, als die ontologische Problematik der erkenntnistheoretischen Verklammerung entzogen, — nicht bloß als über die erkenntnistheoretische Problematik hinausgreifend, sondern allererst an deren Grenzen auftretend erkannt wurde. Das geschah in N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis“ (1921). In diesem Buch ist die Wendung von der Erkenntnistheorie zur Ontologie im Gegenwartsdenken am deutlichsten ausgesprochen.

Wir werden Hartmanns, seither systematisch aus- und auch weitergeführte Ontologie genauer zu behandeln haben. Sie ist gewiß realistisch nach Absicht und Ausführung. Sie ist, gegenüber der essentiellen Ontologie des Rationalismus, durch und durch irrationalistisch. Wenn sie dennoch nicht alle Eigenschaften besitzt, um als „existenzielle“ Ontologie der essentiellen entgegenzutreten, so ist der Grund dafür nicht bloß die Allgemeinheit, Leerheit ihres Seinsbegriffs (der ganz wegfallen könnte, ohne an dieser Strukturtheorie der Welt das mindeste zu ändern) oder die damit zusammenhängende radikale „Relativierung von Existenz und Essenz“, sondern vornehmlich ihr trotz allem ungeklärtes Verhältnis zur Phänomenologie und zum erkenntnistheoretischen Objektivismus.

Anders als Hartmann bezieht G. Jacoby den Seinsbegriff so sehr auf den der Wirklichkeit, daß sich seine „Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit“ (1925 ff.) als Prototyp einer realistischen, existenziellen Ontologie geradezu anzubieten scheint. Aber auch hier ist die Sachlage

[1] Vgl. S. 55.

verwickelter. Weniger noch als Hartmann macht sich Jacoby realistische Argumente zu eigen. Es soll der Wirklichkeits begriff analysiert, seine Problematik ans Licht gebracht, seine Widersprüchlichkeit getilgt werden.

Auch diese Form ontologischer Begriffsbildung der Gegenwart wird genauer zu behandeln sein[1]. Auf Untersuchungen, die sich mit denen Jacobys in einigen Ergebnissen begegnen, kann dagegen hier nur hingewiesen werden: In scharfer Kritik der Phänomenologie und Existenzialontologie sucht O. Janssen (Vorstudien zur Metaphysik I 1921, II 1927, Das erlebende Ich und sein Dasein 1932, Dasein und Bewußtsein 1933) das Intentionalitätsprinzip des Objektivismus „metaphysisch“, d. h. als Prinzip der Wirklichkeitserkenntnis, zu entwerten. Aufgabe einer Ontologie der Wirklichkeit wäre es, zu zeigen, „wie das Daseiende im Sofern seines Daseins, d. h. in seiner Daseinsverfassung, von den Konfigurationen der Wirklichkeit her bedingt werde“. Die Intentionen des Bewußtseins „in die Wirklichkeit hinein zu verewigen“, ist der Hauptfehler der phänomenologischen und ontologischen Bewußtseinslehren. Auch das ist abzuweisen, das Wirkliche „hinter“ dem Bewußtsein bzw. dem für das Bewußtsein Gegebenen zu suchen. Bleibt man bei einem bildlichen Ausdruck, so liegt Wirklichkeit nicht „hinter“ (und auch nicht „vor“), sondern „unter“ dem Gegebenen. „Das Geflecht ideeller“ (intentionaler) „Bewußtseinsweisen ruht auf einer Wirklichkeit auf, die allererst die ... Bedingungen ihrer Geltung in sich bergen würde, nicht aber sie selber oder auch Züge bzw. Charaktere ihrer selbst in sich enthielte“.

Daß das Bewußtsein in „keiner der uns geläufigen Sinnrichtungen“ wirklich angetroffen wird, sondern eine „Hinnahme“ oder „Setzung“ ist, die ihr Korrelat „in schwer zu ergründendem und in tiefster und perennierender Undeutlichkeit befangenem“, aber „keineswegs mit dem Sinn des Bewußtseins in eins zu setzendem“ Verhalten besitzt, wird vornehmlich im Rückgang auf pathologische Bewußtseinszustände (Wahrnehmungsentfremdung, Depersonalisation) zu begründen versucht. In der Tat ist dieser Weg — den vormals K. Oesterreich in seiner „Phänomenologie des Ich“ (1910), in freilich mehr deskriptiv psychologischer Absicht beschritten hatte — der einzige, der von den Bewußtseinszuständlichkeiten zu den sie fundierenden, tieferen „Daseinsfeldern“ führen kann, und auf dem sich den „logizistischen und ideierenden Ansprüchen“ reiner Bewußtseinslehre wirksam begegnen läßt.

Freilich soll das nicht im Dienste einer Bewußtseinsontologie (wie sie etwa Jacoby herausarbeitet), nicht einmal im Dienste einer „Onto-

[1] Vgl. weiter unten S. 427.

logie der Wirklichkeit", sondern eben in metaphysischer Absicht geschehen. „Metaphysik" soll sich als „besinnliche" von der „konstruktiven" Standpunkts- oder Systemmetaphysik dadurch unterscheiden, daß sie keine Synthesen vorwegnimmt, sondern sich an „spärlichen Wegzeichen" zu „höherer Möglichkeit" hinübertastet, — methodenlos, wenn nicht eben das schon ein methodisches Programm ist, das Gegebene so zu transzendieren, daß es sich „in das Ganze und Höhere eines Begründungszusammenhanges einordnet". Es ist eine „Topographie der Gegebenheitszusammenhänge" im Ganzen, eine Lehre von der „Weltstruktur", die alle „geltenden Weisen des Soseins" umspannt, — falls so etwas überhaupt durchführbar wäre.

Daß diese „Metaphysik" mit den ontologischen, ja logistisch-positivistischen Strukturtheorien der Gegenwart vielerlei gemeinsam hat, auch wenn sie sich in einem, ihre Bestimmung nicht gerade erleichternden Gewande subtilster, von dem Wunsche, das „Unklare bis zu seiner äußersten Möglichkeit herauszuheben", beseelten Begriffsbildung präsentiert, ist unschwer zu erkennen. Daß es zugleich „höhere" metaphysische Ansprüche als diejenigen einer bloßen „Vermessungskunde des Jenseitigen" sein sollen, die hier gestellt werden, ist wenigstens daran zu merken, daß sie sich — am Leitfaden des Zweckbegriffs — bis an die Grenzen der „Reservate einer rein spekulativen Metaphysik" begibt. Freilich nur bis an die Grenzen. Insofern bliebe ihr ontologischer Grundcharakter im Unterschiede zum metaphysischen gewahrt. Ob es sich dabei aber um essentielle oder existenzielle Ontologie handelt, ist schwer zu sagen.

Daseiendes ist „Gegebenes" und hat die Eigenschaft (Bestimmtheit), da bzw. gegeben zu sein. Das ist keine Eigenschaft, die ein Bewußtsein voraussetzt. Es ist eine „ideelle Tinktion", die nur einem Nichtdasein gegenüber zur Abhebung gelangt. Diese ideelle Tinktion bedeutet keinerlei Vorwegnahme von Existenz bzw. Tatsächlichkeit: das Wirkliche hat die Eigenschaft der Unvorerfaßtheit. Doch soll Existenz als Seinsbestimmtheit ein „pures Verhalten oder Sosein" betreffen. Das Dasein eines Etwas ist ja eine Weise seines möglichen Soseins (Verhaltens); so soll von einem „Vorrange" des Soseins die Rede sein, — zwar nicht als Vorrang vor dem Dasein selbst, aber doch vor seiner „Verfestigung in einem ... terminierenden Etwas". Das alles ist schwer zu durchschauen und noch schwerer wiederzugeben. Deutlich ist allerdings der Angriff auf jegliche „Dingmetaphysik", deren Perspektive sogar für die Dinglichkeit als falsch erwiesen wird. Erst mit der Preisgabe „dinghafter Ganzer", ja der „Dingebene" selbst, können die das Ding konstituierenden ideellen und nichtideellen Momente in ihrer Verflochtenheit kenntlich werden. Daß insbesondere die Bewußtseins-

lehre noch tief in der Gewalt solcher Dingmetaphysik ist (Ichding, Geistding, Aktding, „Erlebnisstrom"), wird gut verdeutlicht, und würde uns zu dem Ausgangspunkt dieser „Metaphysik", der Kritik „ichzentrierter" Phänomenologie zurückführen.

Entspricht also auch Janssens Wirklichkeitsontologie oder Metaphysik nicht der Vorstellung „existenzieller" Ontologie, die wir als Gegentyp zur essentiellen suchten, so bliebe als Beispiel allein die Ontologie M. Heideggers. Daß sie sich selbst als Existenzialontologie bezeichnet, scheint das erst recht nahe zu legen. Doch ist Heideggers Existenzbegriff ein „existenzphilosophischer"; es ist nicht Dasein im ontologischen Sinne, sondern unser Daseinserlebnis, das bei ihm zur Beschreibung kommt. Noch mehr: diese Existenzialontologie durchbricht einerseits den Rahmen der Ontologie ebensosehr wie sie den der Existenzphilosophie durchbricht, und gibt sich andererseits als Versuch einer Synthese, Verbindung, Verschmelzung dieser beiden Denkweisen.

Daß die Existenzphilosophie ontologische Voraussetzungen besitzt, ob sie es zugibt und sie entwickelt oder nicht, haben wir gesehen[1]. Daß umgekehrt eine „existenzielle" Ontologie — eine solche also, die sich mit dem „Möglichen" nicht begnügt — die Problematik der Existenzphilosophie in Sicht bekommt und aufzuarbeiten hat, auch wenn sie sich für Erlebnisbeschreibungen noch so wenig interessiert, liegt auf der Hand. Existenzphilosophie und Ontologie müssen ideell, geschichtlich zum Schnitt gebracht werden; denn sie schneiden sich wirklich. Heideggers Lösung aber ist dadurch bestimmt und beeinträchtigt, daß sein Existenzbegriff genau so wie seine Ontologie (soweit sie sichtbar wird) idealistisch ist, trotz aller Angriffe Heideggers auf den klassischen Idealismus.

Martin Heidegger

In scharfer Prägung hebt sich Heideggers Werk vom Hintergrunde zeitgenössischer Philosophie ab. Es gibt sich als unfertig und wirkt doch geschlossen. „Sein und Zeit", Heideggers wichtigste Schrift, ist 1927 als „erste Hälfte" erschienen: eine Ontologie sollte hier nur vorbereitet, der „Horizont des Seinsverständnisses" freigelegt werden. Dabei ist diese Schrift von straffer Systematik und ganz und gar nicht vorberei-

[1] Vgl. S. 376.

tend. Heideggers Philosophie ist Systemphilosophie im höchsten Maße. Alles ist durchgeformt, ausgegliedert, individualisiert. Ungleich Scheler, bei dem jedes Wort zur Geste, jeder Einfall zum Programm wird, ist Heidegger von strenger Sachlichkeit, ohne Programmatik. Wo sein Planen vernehmbar wird — und das wird es z. B. im Entwurf einer „Philosophischen Anthropologie", die von Scheler abhängig ist —, öffnen sich nicht eigentlich Perspektiven, „Horizonte", sondern auch der Ausblick noch ist sichernd, deckend, gegen Störungen abschließend. So verschließt er sich und hat in der Verschlossenheit seines Werkes etwas Befremdliches, — ein Eindruck, fast kunstvoll gesteigert durch die Mittel einer ungewohnten Terminologie, eines mit der Sprache Denkens, das geheimnisvolle Tiefen ahnen läßt, ohne sie zugänglich zu machen.

Mehr noch: Seine Fragestellungen sind von persönlichster Art. Es sind Erlebnisse, typische Erlebnisformen, auf die auch die Antworten zurückgehen. Und doch scheint seine Problematik frei von persönlichen Zutaten in sich selbst zu leben, aus sich selbst zu wachsen. Heidegger stellt nur dar, bringt zur Wiedergabe, was sich dem „Dasein" — dem Seienden, das „wir selbst je sind" — an Erfahrungen erschließt. Aber in diese Darstellung wird zugleich alles aufgenommen, was ihm an zeitgenössischen Strömungen erreichbar ist; eine Vielfalt an Motiven, Denkformen, geschichtlichen Impulsen dringt so in die Analyse ein. Eben das macht seine Philosophie wie keine zweite zum Ausdruck des (damaligen) Zeitgeistes und erklärt ihren Einfluß.

Freilich, das Aufgenommene ist eingeschmolzen. Nur als Ganzes läßt sich Heideggers Werk annehmen oder ablehnen; es läßt sich nicht zerstückeln oder aus seinen geschichtlichen Voraussetzungen ableiten. Und der Erlebnisgehalt ist überdeckt. Begriffe wie Angst, Sorge, Tod, Gewissen, Existenz, um die sein Denken kreist, werden so umgedacht, daß jede „vulgäre" Auslegung mit Recht — oder doch mit einem Schein von Recht — als Mißverständnis abgewiesen werden kann. Jedenfalls gilt das von „Sein und Zeit". Es gilt formal auch von den späteren Arbeiten. Aber diese stehen doch nicht in solchem Zusammenhang mit dem Hauptwerk, daß sie sich als Ergänzungen oder konsequente Fortbildungen erwiesen. Die Akzente verschieben sich. Es ist, als würde ein Teil der Problemlast abgeworfen. Die Daseinsbewertung ändert sich, ein anderes Lebensgefühl setzt sich durch.

So kann man bei diesem Systematiker nicht eigentlich von einem System, Gesamtsystem sprechen. Man kann es höchstens voraussetzen oder fingieren. Natürlich hat jeder Versuch einer Darstellung der Heideggerschen Philosophie das Hauptwerk zugrunde zu legen. Für eine Gesamtbeurteilung ist das heute vielleicht schon ein Anachronismus.

Aber um eine solche kann es sich hier ohnedies nicht handeln. Und daran ist ja kein Zweifel, daß sich Heideggers Stellung im Gegenwartsdenken, seine geschichtliche Leistung von diesem Werke aus bestimmt, daß auch seine Schule eben von hier ausgeht. Der Versuch insbesondere einer Weiterbildung und kritischen Ergänzung der (idealistischen) Existenzialontologie durch eine (vermeintlich realistische) „Paraontologie", wie ihn Oskar Becker (Mathematische Existenz 1927, Transzendenz und Paratranszendenz 1937) unternimmt — der bisher einzige Versuch einer immanenten Fortbildung des Heideggerschen Ansatzes — schließt an das System, die Thematik des Hauptwerkes an. Um so eher dürfen wir uns hier, wo kaum mehr als eine Bestimmung des geschichtlichen Standortes der Heideggerschen Ontologie erstrebt werden kann, auf „Sein und Zeit" beschränken.

Martin Heidegger ist 1889 als Sohn eines Mesners und Küfermeisters in Meßkirch (Baden) geboren. Schul- und Universitätsbildung erhält er im benachbarten Freiburg. Er studiert Theologie und Philosophie und promoviert 1913 bei Rickert mit einer Arbeit über die Lehre vom Urteil im Psychologismus (erschienen 1914). Als Rickert Freiburg verläßt und durch Husserl ersetzt wird, habilitiert sich Heidegger. Seine Habilitationsschrift „Über die Kategorienlehre des Duns Scotus" (1916) ist systematisch bedeutsamer als in ihren historischen Teilen, insbesondere, wie sich zeigen wird, als Vorstufe von „Sein und Zeit". (Demnächst, heißt es hier in einem Hinweis, werde der Verfasser zum Problem der ontischen Deutung und logischen Fassung des „Gegenstandes" — der Erkenntnis — prinzipielle Fortsetzungen geben in einer „eingehenderen Untersuchung über Sein, Wert und Negation").

Im Jahre 1923 wird er nach Marburg, der früheren Hochburg des logischen Neukantianismus, als Ordinarius berufen, wo er bis 1928 lehrt, — die einzige Zeit, die er bisher abseits von Freiburg verbracht hat. Denn es war nur folgerichtig, daß er, dessen Ontologie inzwischen (1927) im 8. Bande des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung erschienen war, nach der Emeritierung Husserls dessen Freiburger Lehrstuhl erhielt.

Die Freiburger Antrittsrede vom 24. Juli 1929 behandelte das Wesen der Metaphysik (Was ist Metaphysik 1929). Metaphysik wird hier gefaßt als aktuelles Transzendieren: nicht also als Theoria, gegenständliche oder symbolische Erkenntnis, sondern als Handeln, besser Geschehen („Grundgeschehen"), als „Hinausgehen über das Seiende". Und die metaphysische Frage wird entwickelt aus der Frage nach dem Nichts: Dasein ist Hineingehaltenheit in das Nichts. Ohne daß wir in der Alltäglichkeit darum wissen, west („nichtet") das Nichts beständig

in uns. Es ist die Schellingsche Lehre von Gott als dem „Ungrund", vom werdenden Gott, die den Hintergrund dieser absonderlich klingenden Bestimmungen abgibt, und ersichtlich eine Umbildung der existenzphilosophischen Position des Hauptwerkes.

Das verrät auch die andere systematische Schrift dieses Jahres: Vom Wesen des Grundes (1929). Hier ist es Schellings Freiheitslehre, die in das Transzendenzproblem eintritt und seine Metaphysizierung bewirkt. Nicht als pures Sein-in-der-Welt kann Dasein definiert werden. Sondern als „Überstieg" zur Welt, als verpflichtendes Geschehen, als freier Entwurf eines „Willens", als „Leistung" muß es gefaßt werden (wenn nämlich Dasein zugleich „Zu-sich-selbst-sein" sein soll). Was hier als freier Wille, „Freiheit" für den dynamischen Prozeß des „weltens" beansprucht wird, ist natürlich kein „bestimmtes Wollen", kein individueller Willensakt. Sondern es ist eine Art metaphysischer Freiheit als der „Grund des Grundes", also wiederum der Ungrund in Gott.

Die umfangreichste der Schriften vom Jahre 1929 aber ist Heideggers Buch über Kant (Kant und das Problem der Metaphysik), entstanden aus der Absicht, die „logische" Kantauffassung durch eine ontologische zu ersetzen. Dieses ganz auf die erste Auflage der Kritik zurückgehende, Kants Lehre vom Schematismus und der Einbildungskraft in den Mittelpunkt stellende, durch oft gewaltsame Textinterpretation Aufsehen erregende, aber nicht ohne Nachfolge (G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik 1931) gebliebene Werk ist zweifellos eines der wenigen wirklich philosophischen Bücher über Kant aus den zwanziger Jahren. Auch hier steht die Interpretation im Dienste der Metaphysik, — der „Fundamentalontologie" als der zur „Ermöglichung" von Metaphysik überhaupt erforderlichen Metaphysik des menschlichen Daseins. Und hier ist der Zusammenhang mit dem Hauptwerk noch am deutlichsten. Denn eben darauf kommt es an, durch Hinweis auf die Verwurzelung der (transzendentalen) Einbildungskraft (Kants) in der Zeit, das Problem Sein und Zeit von neuem aufzurollen.

Im Jahre 1933 wurde Heidegger zum Rektor der Freiburger Universität gewählt. Seine Rektoratsrede hatte die „Selbstbehauptung der deutschen Universität" zum Gegenstande (1935). Wissenschaft ist Dienst am Geiste, „fragendes Standhalten", „handelndes Ausharren" inmitten des ständig sich „verbergenden" Seienden. Es ist der in Sein und Zeit zur Darstellung gekommene Begriff der „Entschlossenheit", der hier verwendet wird. „Geist" selbst tritt auf als „ursprünglich gestimmte", wissende Entschlossenheit, und diese Entschlossenheit wird zwar nicht vor den Tod, aber doch vor die „innerste und äußerste Gefahr" gestellt.

Von dieser kleinen Schrift ist eine andere, kaum größere, durch einen dreijährigen Zwischenraum getrennt: Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936). In Form einer Auslegung weniger dunkler Gedichtzeilen Hölderlins wird das Problem der Sprache und Dichtung umrissen: Sprache ist Bedingung der Möglichkeit von Geschichte als Geschehen; Dichtung ist „Stiftung“, „freie Schenkung“, Setzung des Seins. Unser Dasein in der Zeit — Gesprächsein und Geschichtlichsein — ist Bezeugung: Bezeugung der Zugehörigkeit zum Ganzen des Seins, der Erde. Nicht logisch (durch Errechnen) noch gegenständlich (durch Ableitung aus „Vorhandenem“) läßt sich das Sein, der Sinn des Seienden gewinnen. Es bedarf der freien Setzung, Schenkung, bezeugenden Offenbarung, um das Dasein zu gewinnen. —

Doch greifen wir zurück auf Heideggers erste wichtige Arbeit, seine Habilitationsschrift über Duns Scotus.

Noch ganz von W i n d e l b a n d s problemgeschichtlicher Auffassung der Philosophiegeschichte beherrscht, noch unbeeinflußt also von D i l t h e y s Geschichtsphilosophie, zeigt diese Arbeit einen geschichtsfremden, später nicht mehr auftretenden Zug: die Zeit soll, als historische Kategorie, „gleichsam ausgeschaltet“ werden. Dennoch ist der von Heidegger in den Mittelpunkt gerückte Begriff Diltheys Lebensphilosophie verwandt. Es ist der Begriff des „lebendigen Geistes“. Ihm wird die Aufgabe zuteil, Sein und Sollen, Gegenständlichkeit und Geltung zu vereinigen. Er soll als „wesenmäßig historischer Geist“ die „theoretische Geisteshaltung“ als eine seiner „Gestaltungsrichtungen“ einschließen. Er soll den Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung und überhaupt das „tiefere weltanschauliche Wesen der Philosophie“ begründen. Er soll schließlich — und das ist der Einsatz des späteren Transzendenzproblems — den „Durchbruch“ in die „wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit“ ermöglichen.

Das sind andere Töne als bei Rickert. Metaphysische Töne. Von der Erkenntnistheorie, vom erkenntnistheoretischen Subjekt aus, läßt sich der Sinn des Geistes nicht finden. Dieser Sinn ist ein metaphysischer, und die „metaphysisch-teleologische“ Deutung des Bewußtseins die eigentliche Aufgabe auch der Wahrheitstheorie. Das logisch Sinnhafte soll durch den Begriff des lebendigen Geistes seiner „ontischen Bedeutung nach“ zum Problem werden. Aus einem „translogischen“ Zusammenhange sind die logischen Fragen „deutend“ zu bestimmen. Und diese Bestimmung zielt bereits auf eine O n t o l o g i e. Bestand die Schwierigkeit Rickerts, von dessen Kritizismus Heidegger ausgeht, darin, zu erklären, wie ein unwirklicher, aus der Wahrheitsnorm entspringender transzendenter „Sinn“ die „wahre Wirklichkeit und Gegenständlichkeit“ verbürgen kann, so möchte Heidegger diese Schwie-

rigkeit lösen unter Beibehaltung der beiden „erkenntnistheoretischen" Positionen: der transzendentalen Fassung des Gegenstandsbegriffs, und des Satzes der „Immanenz". Der transzendentale Idealismus soll also unterbaut, nicht preisgegeben werden. Und deshalb wird im erkenntnistheoretischen Subjekt der „lebendige Geist" aufgespürt. Deshalb auch wird die transzendental-logische Fassung der Gegenständlichkeit in eine transzendental-ontische verwandelt. Beides läßt sich vielleicht am kürzesten durch den Satz erläutern, den Heidegger in Scotus hineinliest: „Nur indem ich im Geltenden" (im Sinn, in der Wahrheit) „lebe, weiß ich um Existierendes". Daß ich darin „lebe", ist entscheidend und trägt die Last der Begründung.

Nach diesen Vorbemerkungen, die uns über Umfang, Durchführung und Ansatz der Philosophie Heideggers unterrichten sollten, wenden wir uns dem Hauptwerk selber zu. Dieses gibt sich als Entwurf einer Existenzialontologie, „Fundamentalontologie", womit ausgedrückt sein soll, daß die zu entwickelnde Ontologie das Fundament auch anderer Seinslehren abgibt, — solcher nämlich, die „Seiendes von nicht daseinsmäßigem Charakter" zum Thema haben. Die Fundamentalontologie hat also ein engeres und prinzipielleres Thema als die Ontologie überhaupt: sie beschäftigt sich mit dem Sein des Daseins; sie ist Daseinsanalytik.

Wie gewinnen wir den Zugang zu einer Wissenschaft vom Dasein? Was zwingt uns überhaupt, die in der Philosophiegeschichte doch oft genug gestellte Seinsfrage zu wiederholen? Sollte sich zeigen, daß nicht nur die bisherigen Antworten ungenügend sind, sondern daß sogar der Sinn der Frage nach dem Sein verfehlt worden ist? In der Tat will Heidegger das zeigen, und er will der Seinsfrage auf den Grund kommen, indem er die „Verfassung" des Fragenden selbst expliziert. Der Fragende ist ja selbst „seiend"; er ist ein Seiendes, das die Möglichkeit hat, nach dem Sein zu fragen; er weiß zwar nicht, was Sein ist, aber er befindet sich in einem „durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis": wüßte er, was Sein ist, so brauchte er nicht danach zu fragen; hätte er keinerlei Verfügung über den Sinn von Sein, so könnte er gar nicht danach fragen. Die Frage: was ist Sein? schließt also ein gewisses Verständnis des „ist" ein. Wie Descartes bei der Frage nach dem unbezweifelbar Gewissen auf den Fragenden selbst zurückgreift und das cogito in allen Gedanken wiederfindet, so greift Heidegger bei der Frage nach dem Sein auf das Dasein des Fragenden zurück und findet in dem „Dasein, das wir selbst je sind", den Schlüssel zu allem Seienden.

Die Notwendigkeit, die Seinsfrage neu zu stellen, ergibt sich also

aus der eigentümlichen Situation, daß wir als Seiende „in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist". Seiend kann sehr vieles genannt werden; wenn wir uns selbst als Seiende bezeichnen, so tun wir das in einem „ausgezeichneten Sinne": es geht uns um unser Sein, wir haben ein „Verhältnis" zu diesem Sein, das Dasein, das wir sind, bezieht sich auf sein Sein als auf seine Existenz; Existenz ist das Sein, zu dem sich das Dasein verhält, auf das es sich „auslegt". Die Wissenschaft vom Dasein, die wir zur Basis einer Ontologie machen wollen, ist existenziale Daseinsanalytik. Und der Zugang zu ihr liegt in der „vorontologischen Seinsauslegung", die wir im „durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis" als „leitender Hinblicknahme auf das Sein" umformuliert und rein gefühlsmäßig schon besitzen. Allerdings kann uns dieses mitgebrachte Verständnis auch etwas von unserem Sein verdecken; der Sinn vom Sein kann uns verständlich, und dennoch unsere eigene Seinsart durchaus fremd sein. Aber auch wenn es sich so verhält, bleibt die Bestimmung jenes „durchschnittlichen" Seinsverständnisses das erste Anliegen der Fundamentalontologie, die ja nicht von einem systematisch festgelegten Seinsbegriff aus irgend etwas deduzieren — und ebensowenig über Seiendes „erzählend berichten" —, sondern Phänomene untersuchen will.

Damit stehen wir vor der Frage, wie sich Heideggers Ontologie zur Phänomenologie verhält. Zweierlei ist da beachtenswert: die enge Verbindung, die nach Heidegger überhaupt zwischen Ontologie und Phänomenologie besteht, und die Abwandlung, die der Begriff der Phänomenologie durch den Einschlag Diltheyscher Gedanken erhält. Was das erste betrifft, so ist die Ontologie nicht bloß als Phänomenologie allein möglich, sondern Phänomenologie ist der Sache nach sogar identisch mit Ontologie: Phänomenologie ist die Wissenschaft vom Sein des Seienden. Was das zweite betrifft, so wandelt Heidegger den Husserlschen Begriff der Phänomenologie um in denjenigen einer universalen Hermeneutik: das Sein des Daseins wird ausgelegt, interpretiert, verstanden. Umgekehrt gilt freilich auch vom „Verstehen", daß es primär auf Seiendes geht, daß nicht ein Sinn „da" ist, sondern das Dasein Sinn „ist". Das ist eine erhebliche Veränderung dessen, was Dilthey Verstehen nannte. Aber ebenso spürbar ist der Gegensatz zu Husserl: das „pure Anschauen" verliert seinen „Vorrang", weil alle „Sicht" im Verstehen gründet, und nicht etwa das Verstehen nur eine Art „Wesensschau" ist.

Schon das Bisherige gibt einen Vorbegriff von der höchst kunstvollen, bewußten Verknüpfung gedanklicher Motive in Heideggers Werk, die

jeder elementaren Wiedergabe spottet, aber doch auch zeigt, daß es sich hier ganz gewiß nicht um eine bloß äußerliche Verknüpfung heterogener Gedanken handelt. „Vulgäre“ Auslegungen philosophischer Systeme sind immer bedenklich. Sie haben dabei doch immer einen berechtigten Kern. Um so mehr, wenn die Systematik wie hier mit voller Absicht in eine vulgäre Interpretation hineinstößt: wenn sie von der vulgären Interpretation des Daseins — von der „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ des „ontischen Zunächst“ desjenigen Seienden, das wir selbst sind — ausgeht.

Das Wagnis, Heideggers System so vulgär zu nehmen, wie es sich unter Absehen von aller hineingearbeiteten Problematik gibt, ist also gar nicht so ungerechtfertigt. Heidegger hat gute Gründe, das Wort, das auch dem Bisherigen seine Allgemeinverständlichkeit zurückgeben würde, peinlichst zu vermeiden: vom Erlebnis, Daseinserlebnis ist bei ihm nicht die Rede. Wir haben diese Gründe nicht, und können getrost die ganze „Daseinsanalytik“ als E r l e b n i s a n a l y s e bezeichnen.

Wie erlebt nun der normale, philosophisch unbelastete Durchschnittsmensch „das“ Dasein? Er erlebt sich als in der W e l t befindlich; er erlebt sich sozusagen immer „draußen“ von sich selber: ebendies ist die Art, wie er seines Daseins innewird. Freilich als eines „Subjekts“, als eines „Ichs“. Aber ganz gewiß nicht auf eine theoretische, sondern auf höchst praktische Weise. Er hat Umgang mit allerhand „Zeug“, das ihm „zuhanden“ ist und erst als v o r h a n d e n e s „Ding“ erscheint, wenn es sich aufdrängt, aufsässig wird, im Wege liegt, aus dem gewohnten Verweisungszusammenhange, in dem alles Zeug miteinander steht, herausfällt. Er kümmert sich um sein Tageswerk; er steht mit dem „Zeug“ in „besorgendem Umgang“, und darin „begegnet“ ihm das „Wozu seiner Verwendbarkeit“: im alltäglichen Tun trifft er auf den Sinn des Tuns. Er trifft auch auf die „Anderen“, die immer mit dabei sind, und an der Begegnung mit ihnen (die nicht zuhanden wie das Zeug oder vorhanden wie die Dinge, sondern einfach „mit“ da sind, — als Benutzer, Helfer, Mittäter) erfüllt sich sein Daseinsverständnis zur Vertrautheit des „alltäglichen Selbstseins“. Er weiß jetzt, w a s er ist: er ist er selbst i n d e r W e i s e der Anderen, die ihm das Sein „abgenommen“ haben. Natürlich weiß er, daß er in seiner eigenen Haut steckt; er ist sich seines Unterschiedes von den Anderen bewußt: aber eben darauf richtet sich seine Sorge, diesen Unterschied aufzuholen, einzuebnen oder zu seinen Gunsten zu korrigieren, — je nach der Stellung, die er zu den Anderen hat. Er erlebt sich aus seiner „Mitwelt“ heraus, und gerade, wenn er von seinem Ich spricht, meint er ein Ich, das allen vertraut ist. Das Ich-selbst des alltäglichen Daseins ist nichts weiter als das M a n s e l b s t, das in das „Man“ zerstreute Dasein.

Erlebt er sich in der Weise der Anderen, so kann ihm doch niemand seine Gefühle vorenthalten oder zur Verfügung stellen: „wie einem ist“, das muß „man selbst“ fühlen. Heidegger sucht nach einem Erlebnismerkmal für die Individualisierung des menschlichen Daseins und findet es in der Stimmung: das Gestimmtsein bringt das Dasein in sein „Da“. Die Phänomenologie der Alltäglichkeit verweist also auf eine Phänomenologie des Emotionalen. Das Sich-in-der-Welt-Befinden wird seines Daseins in der Stimmung als „Befindlichkeit“ inne. Unter allen Befindlichkeiten aber ist eine für die Daseinsanalytik von ganz besonderer Bedeutung: die „Grundbefindlichkeit“ der Angst.

Inwiefern hat die Angst eine tiefere Bedeutung für das Daseinserlebnis des Durchschnittsmenschen als eine beliebige andere Stimmung? Die Angst hat nicht, wie z. B. die Furcht, etwas in der Welt, wovor sie sich ängstigt; sie erstreckt sich nicht auf „innerweltliches Seiendes“. „Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: es war eigentlich nichts.“ Es ist in der Tat „nichts“, kein Zuhandenes, Vorhandenes, kein Anderer, vor dem man sich ängstigt. Die Ängstigung betrifft unmittelbar das vor das Nichts gestellte eigene Dasein. In der Angst wird gewiß, daß wir in der Welt nicht so „zu Hause“ sind, wie wir es uns eingebildet haben: „Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen.“

So taucht im Erlebnis der Angst überhaupt erst so etwas auf wie ein „eigentliches“ Selbst, das seines Alleinseins bewußt wird. Und mit dieser Wendung zur „Eigentlichkeit“, die das Daseinserlebnis von seinen Verdeckungen und Umdeutungen befreit, erhält nicht nur die Alltäglichkeit, sondern auch die Philosophie Heideggers selbst ein anderes Gesicht. Husserls „Einklammerung“ war eine theoretische Umwendung; die „natürliche Einstellung“ des täglichen Lebens wurde bei ihm „außer Aktion“ gesetzt, um zu letztgültigen Erkenntnissen zu gelangen. Heideggers Umkehr vom Man-selbst zum eigentlichen Selbst ist eine, das ganze Gefüge unseres Daseins erschütternde Offenbarung dessen, was wir je schon sind, ohne es uns einzugestehen; sie ist weder theoretisch noch praktisch, sondern existenziell; sie meint weder Erkenntnisse noch Wertverwirklichungen, sondern etwas, das die Wurzel beider ist.

Die Angst „vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-Sein“ und macht es frei, sich selbst zu „wählen“ und zu „ergreifen“. Das wird am deutlichsten in der Todesangst. Hier erfährt das Dasein sich als zum Ende bestimmtes, als „Sein zum Ende“; es erfährt den Tod als „Möglichkeit eigenster Existenz“, unüberholbare Möglichkeit, als „ausgezeichneten Bevorstand“, — was alles besagen

soll, daß der Tod keine bloß äußerliche Begrenzung des Daseins, sondern, zum „Sein" des Daseins gehörend, ein Modus der Existenz selber ist. Die Gewißheit davon bricht auf in der Todesangst, von der „man" nicht gerne spricht, weil das Man das Sein zum Tode niederzuhalten und zu verdecken sucht. Man kann den Tod niemand abnehmen, aber man möchte ihn sich aus dem Kopfe schlagen, um die Unheimlichkeit des Daseins los zu werden. So wird deutlich, daß die Richtung der alltäglichen Einstellung diejenige einer Flucht vor der „eigensten Seinsmöglichkeit" ist, — nämlich vor der Möglichkeit, seine Endlichkeit zu ergreifen und entschlossen festzuhalten. Doch „die Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht seine alltägliche Verlorenheit in das Man". Der Tod hat uns in jedem Augenblick, nicht erst im Augenblick des „Verendens", und die Flucht vor ihm ist wie alle Seinsverdeckung eine Unwahrhaftigkeit, ein „unangemessenes Fürwahrhalten", das der Todesangst nicht standhält.

Um den Tod zu „verstehen", und das uneigentliche Sein zum Tode auf dem Grunde des „eigentlichen" Seins zum Tode, das eben das Dasein in seiner endlichen Existenz ist, zu fassen, bedarf es einer Umkehr, die den Mut zur Todesangst hat, und dieses letzte Daseinserlebnis nicht mehr zu verdrängen sucht. Montaigne, der Skeptiker, hat das (freilich auf Platon zurückgehende) Wort gebraucht: Philosophieren heißt sterben lernen; Heidegger, dem jeder Skeptizismus fremd ist, scheint die unüberbietbare Forderung zu stellen, sich selbst und alles Dasein unter dem Aspekt der Todesangst nicht bloß zu „betrachten", sondern fortdauernd von hier aus zu erleben, nachzuerleben. Daran ist richtig, daß die „leidenschaftliche, von den Illusionen des Man gelöste, ihrer selbst gewisse und sich ängstigende Freiheit zum Tode" die radikale Voraussetzung eines „möglichen existenten Ganzseins" ist: einer sittlichen und wahrhaften Lebensführung.

Daß Heideggers Daseinsanalytik ethische Fragestellungen in sich einbezieht, unterliegt ja keinem Zweifel, auch wenn wir nicht schon wüßten, daß diese ganze Ontologie aus dem Bestreben entstanden ist, theoretische Gegenständlichkeit und praktische Wertverwirklichung in ihrer gemeinsamen Wurzel zu erfassen. Diè „prinzipiellen Festsetzungen" über Sein, Wert und Negation, die Heidegger in seiner Schrift über Duns Scotus versprach, betreffen den Seinsbegriff als Sinnbegriff, erschlossen nicht aus Spekulationen über das Sein, sondern aus dem Daseinserlebnis des seiner Existenz gewissen Einzelnen. Dieses Erlebnis ist aber nicht eindeutig, sondern zweideutig, und zweideutig eben selbst auf andere als auf bloß theoretische Weise: der Gegensatz von uneigentlicher und eigentlicher Existenz ist kein erdachter, sondern ein erlebter. Er ist auch ein gewollter und insofern selbstverschuldeter.

Seiendes „ist" im Grunde seines Seins schuldig, und dieses wesenhafte Schuldigsein ist die „existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch' Gut und Böse, d. h. für die Moralität überhaupt". Heidegger zeigt das am Phänomen des Gewissens, das mehr bedeutet als eine subjektive Reaktion auf den Verstoß gegen das Sittengesetz, wie auch die Todesangst mehr bedeutet als eine Reaktion auf den wirklichen oder möglichen Verlust des Lebens.

Die „Stimme des Gewissens" ist ein dem alltäglichen Dasein wohlbekannter „Ruf", der das „Man" „selbst" trifft, aber in ihm nicht das „Man", sondern das „Selbst". Vom Man aus kann dieser Ruf nicht verstanden werden; gegenüber dem „Gerede" der Alltäglichkeit hat er den Charakter des „Schweigens", und es ist gerade eine Verdeckung, Umdeutung des Gewissensrufes, ihn in ein „verhandelndes Selbstgespräch" zu ziehen. Der Gewissensruf ist auch kein „Zuruf", der etwas mitteilte, sondern ein „Anruf", der das angerufene Dasein „in die Verschwiegenheit seiner selbst" zwingt, und es auf jenen Punkt bringt, der auch in der Grundbefindlichkeit der Angst erreicht ist. Angst und Gewissen sind also verwandt: das Gewissen wird von Heidegger als Gewissensangst, und umgekehrt die Angst, insbesondere die Todesangst, als Gewissensruf ausgelegt. Und wie ihm die Todesangst nicht eine Furcht vor dem Verenden, sondern eine Angst um die letzte Möglichkeit des Daseins als eigener Entscheidung bzw. ein „Erschließen" eben dieser Möglichkeit bedeutete, so bedeutet ihm die Gewissensangst nicht eine Beängstigung über irgendein schlechtes Tun, sondern umgekehrt einen „Anruf" zum eigensten Schuldigsein, also einen Ruf, das wirklich zu sein, was die alltägliche Gewissensrede in ein bloßes „Haben" von Schuld umdeutet. Man muß bis auf Hegels Phänomenologie — in deren Gedankenkreis ja auch Kierkegaards Existenzphilosophie entstanden ist — zurückgehen, um auf eine ähnliche Verkehrung der „natürlichen Einstellung" zu stoßen.

Fragen wir nach alledem noch einmal und abschließend nach dem Sinn von Sein, d. h. nach dem Sinn desjenigen Daseienden, das der Mensch ist, so ist jedenfalls klar, daß dieser Sinn sowohl in dem alltäglichen als auch in dem eigentlichen Daseinserleben enthalten sein muß, daß er sich erst recht in der Umkehr von dem einen zum anderen bewährt, und daß er das Selbst in jeder Form — also das Manselbst wie das eigentliche Selbst — umgreift und trägt. Nur so ist er ja der Sinn „des" Seins, und mehr als subjektive Sinngebung. Andererseits wird er, wenn nicht gerade subjektischen, so doch solchen Charakter tragen, wie er zur Voraussetzung einer möglichen Sinngebung erforderlich ist. Alle diese Erwägungen zusammenhaltend, kommen wir auf die Grundformel Heideggers: der Sinn des Seienden, das

der Mensch ist, ist die S o r g e, und der Ursprung, die „ursprüngliche Struktur" der Sorge, ist die Z e i t l i c h k e i t.

Die Sorge ist der Sinn des alltäglichen Tuns und Treibens; dieses ist ein Besorgen. Mit zuhandenem Zeug steht der Mensch in „besorgtem Umgange"; zu den Anderen verhält „man" sich besorgend, teils in der Fürsorge des Miteinanderseins, teils in der Sorge um den eigenen Abstand von ihnen. Dieses Besorgen braucht nicht Mühsal und Trübsal zu sein, aber es ist als „Sein-bei" (nämlich „bei" den Anderen) immer Symptom des Verfallenseins, des uneigentlichen oder u n g a n z h e i t l i c h e n Daseins. Kommt das Dasein zu sich selber, so ist es zwar nicht mehr „besorgt" um Vor- und Zuhandenes, um andere Menschen oder um seine Stellung zu ihrem Dasein, aber die Sorge, ohnedies der eigentliche Grund jeder „Besorgnis", wird jetzt geradezu als das Fundament des eigentlichen Selbst sichtbar: Selbst und Sorge sind insofern dasselbe, als das Selbst nichts anderes ist als ein Phänomen, eine Erscheinungsform der Sorge. Das Gewissen, der Anruf zum Schuldigsein, wird so zum „Ruf der Sorge": „der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Geworfenheit um sein Seinkönnen", und das Gewissen ist nur möglich, weil das Dasein in seinem Grunde „Sorge" i s t.

Was aber haben Sorge und Z e i t l i c h k e i t miteinander zu tun? Um das auch nur in Andeutungen sagen zu können, muß der Begriff der Zeitlichkeit nicht von der objektiven „Zeit", sondern vom Zeiterleben aus gefaßt werden. Das Zeiterleben zieht ja auf eine sehr merkwürdige Weise Zukunft und Vergangenheit in die Gegenwart hinein. Indem wir die Zeit, und das heißt uns selbst, in unserer Endlichkeit erleben, läuft die Sorge gleichsam mit uns in eine Zukunft vor, die noch nicht wirklich ist. Dieses Vorlaufen g i l t aber einem gewordenen, oder wie Heidegger sagt, „geworfenen" Dasein; eben darin ist die Sorge konkret, daß sie im Blick nach vorwärts zugleich nach rückwärts sieht, und eine Vergangenheit nicht ab-, sondern in sich schließt. Natürlich sind Zeit und Zeitlichkeit aufeinander bezogen. Denkt man sich aber diese Beziehung so, daß das Zeiterleben die Dimensionen der wirklichen Zeit in einer einzigen, nämlich in der realen Gegenwart, auffängt und festhält, so ist das Verhältnis von Zeit und Zeitlichkeit nach Heidegger gerade umgekehrt zu verstehen: nicht die Zeitlichkeit von der Zeit, sondern die Zeit von der Zeitlichkeit aus (was dann gleicherweise auch auf das Verhältnis von „Geschichte" zur „Geschichtlichkeit" zutrifft). Zeit wird durch Zeitlichkeit (Geschichte durch Geschichtlichkeit) e r m ö g l i c h t. Deswegen ist Zeitlichkeit auch nicht als erlebnismäßig „angeeignete" Zeit zu verstehen. Wir kommen mit dem Zeiterleben nicht aus, wenn die Zeitlichkeit das ist, was sie nach Heidegger sein soll: ontologische Bedingung für die „Momente" der Sorgestruktur

(Existenz, Faktizität, Verfallen). Wir müßten geradezu sagen — und das ist auch der Sinn von Heideggers Darlegungen —, Zeitlichkeit ist dasjenige, was das erlebende Selbst überhaupt erst erlebnis f ä h i g macht, ihm einen Erlebnis r a u m verschafft: Zeitlichkeit ist „das ursprüngliche ‚Außersich' an und für sich selbst".

Weiter als bis hierher wird keine auch nur einigermaßen elementare Darstellung vordringen können. Ist das bedauerlich, so reicht es doch aus, wenigstens die oben angedeutete Wendung zu verstehen: O. B e k k e r s Versuch, der i d e a l i s t i s c h e n Fundamentalontologie eine r e a l i s t i s c h e „Paraontologie" gegenüberzustellen. Denn daran kann ja kein Zweifel sein, daß bei Heidegger eine Reihe von Phänomenen, die eine anthropologische Daseinsanalyse mitzuberücksichtigen hätte, wegfallen, und daß der Eindruck einer Überbetonung gewisser negativer, defizienter Züge am menschlichen Wesen: Verfallensein, Schuld, Endlichkeit, Sein-zum-Tode, kein falscher, sondern ein in der Sache selbst begründeter ist. Dieser „Einseitigkeit" fundamentalontologischer Daseinsinterpretation sucht Becker beizukommen, indem er dem seienden Nichts das wesende Sein, dem „Geworfensein" die „Getragenheit", dem Tode die Geburt, dem Geist die Natur entgegenstellt. Und zwar nicht bloß in der Überzeugung, daß Heideggers Philosophie — wenigstens in der Fassung des Hauptwerkes — den Platz einer N a t u r p h i l o s o p h i e unbesetzt läßt, der doch besetzt werden müsse, sondern in der Absicht, die Dialektik der Existenz ganz, und zwar von Heideggers Grundproblem aus, zu entwickeln.

Dieses Grundproblem ist das Transzendenzproblem. Zur Transzendenz, „Übersteigendheit", gehört offenbar eine Intranszendenz, „Unentstiegenheit"; zum Überschreiten einer Schranke ein „Abfangen", Zurückhaltenkönnen, — die Möglichkeit in sich selbst zu ruhen, ein vollkommen Gestaltetes zu sein, ein „seliges" Leben führen zu können. Dem Existenzial Geworfenheit möchte Becker so das Potential Geborenheit, Getragenheit entgegensetzen und wohl auch überordnen, leider, ohne bisher seine Andeutungen in einer Heidegger ebenbürtigen literarischen Form vorzulegen. Zweifelhaft, ja irreführend, erscheint dabei nur eines: die Kennzeichnung des „paraontologischen" Standpunktes (der der Standpunkt des jungen Schelling ist) als eines Realismus. Vielmehr, die Konzeption eines „Reiches der Geburt" ist in Beckers Fassung von Grund auf idealistisch. Die Natur erhält, wie in der romantischen Naturphilosophie, eine Sinngebung, die sich nur richtungsmäßig von der Sinngebung der Geschichte durch den „Geist" unterscheidet. Und das Problem einer r e a l i s t i s c h e n Kritik und Überwindung des Idealismus der Existenzialontologie wird hier nicht einmal gestellt.

Nicolai Hartmann

In den ersten Nachkriegsjahren war die „Wendung" der Philosophie von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik ein beliebtes Thema. 1920 schrieb Peter Wust über die „Auferstehung der Metaphysik". Darin war die Rede von der „erdrückenden Autorität" Kants, von der Ermattung der schaffenden Geisteskräfte unter dem Einfluß des Historismus, vom „Wiedererwachen" schöpferischer Geisteskräfte in der „formalen Philosophie", vom „Sturm und Drang" der neuen Lebensmetaphysik, von Troeltsch und Simmel als Wegbereitern neuer Synthese. Die Überwindung des „verhängnisvollen Pluralismus isolierter Wissenschaften", — wie müßte sie aussehen? Der Phänomenalismus könne nur durch eine „Metaphysik des gesamten Seins, also nur durch eine ontologische Metaphysik erreicht werden". Kurz danach gab Heinrich Kerler eine „Abrechnung" (Die auferstandene Metaphysik 1921): nicht weniger als 25 neuentstandene „Systeme", darunter freilich solche zweideutiger Beschaffenheit und auch solche älterer Herkunft, wurden analysiert. Gemeinsam sei diesen Metaphysikern die Behauptung des Vorhandenseins eines göttlichen Urgrundes der Wirklichkeit, gemeinsam aber auch „das Unvermögen, für dieses Vorhandensein den unternommenen Wahrscheinlichkeitsnachweis anders als auf dem Wege der Begriffsverquickung und des Fehlschlusses zu erbringen".

Das konnte nicht überraschen. Um so mehr aber die Leerheit und bloße Programmatik der ganzen Rede von der „Wendung" zur Metaphysik. Noch war eine solche „ontologische Metaphysik" nicht erarbeitet worden, noch war die „Erkenntnistheorie" nicht preisgegeben, widerlegt, oder in ihre Schranken gewiesen. Die Phänomenologie, die damals blühte, und auf die sich auch Kerlers Kritik gründete, stand zwar im Gegensatz zu den kritizistischen und neuidealistischen Erkenntnislehren, aber nicht im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Objektivismus. Und präsentierte sie sich als Gegenstandstheorie, so führte ihre transzendentale „Reduktion" — aller Seinsaussagen auf Bewußtseinsaussagen[1] — erst recht zurück zur „Erkenntnistheorie".

Eben in diesem Jahre (1921) erschien nun aber das Werk, das der unbestimmten Rede von der „Wendung" zur Metaphysik allererst einen bestimmten Sinn geben sollte: N. Hartmanns „Grundzüge

[1] Vgl. oben S. 305 f.

einer Metaphysik der Erkenntnis". Hier wurde keiner Metaphysik älteren Musters zum Siege verholfen; es wurde nicht einmal selbst „Systemphilosophie" getrieben. Und es kam etwas ganz anderes heraus, als den Programmatikern vorschwebte: eine Problemerörterung im Anschluß an die Frage, was es heißt, daß Erkennen ein „Erfassen von etwas" ist, eine Erörterung also des „Kernproblems" der Erkenntnistheorie. Von „Sturm und Drang", „Lebensmetaphysik" war da nichts zu merken. Es wurde auch nicht im voraus gegen erkenntnistheoretische Schulen polemisiert. Auf dem eigenen Boden „erkenntnistheoretischer" Fragestellung wurde die „metaphysische" Grundlage der Erkenntnis freigelegt. Mochte dabei die alte Dialektik wieder hervortreten, daß zwar Metaphysik nicht ohne erkenntnistheoretische Voraussetzungen möglich ist, ebensowenig aber Erkenntnistheorie ohne Metaphysik, — so war doch auch das nicht Ziel oder Thema der Arbeit.

Denn allen Behauptungen von der Art einer metaphysisch-spekulativen „Begründung" der Erkenntnis stand Hartmann spröde gegenüber. Von einer Metaphysik spekulativer „Vorentscheidungen" erwartete er nichts. Solche Metaphysik habe „ausgespielt"; die Umwälzung der Gegenwartsphilosophie stehe im Zeichen der „großen Ernüchterung". Standpunktliche Weltdeutungen sind es also nicht, die in der Erkenntnistheorie vorausgesetzt werden müssen. „Metaphysik" meint hier ein anderes: die Gebundenheit aller Erkenntnislehren an eine Seinslehre, die sachliche Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Ontologie.

Nicolai Hartmann, 1882 in Riga geboren, hatte sich 1909 in Marburg habilitiert mit einer Arbeit über „Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik", der eine umfangreichere Arbeit des gleichen Jahres über „Platons Logik des Seins" voraufgegangen war. Er galt als Vertreter der Marburger Schule, des logischen Neukantianismus. Mehrere kleinere Untersuchungen (Systembildung und Idealismus 1912, Systematische Methode 1912, Über die Erkennbarkeit des Apriorischen 1914) sind noch im Geiste dieser Schule gehalten. Aber nicht mehr die „Metaphysik der Erkenntnis". Hier ist der logische Neukantianismus schon Gegenstand der Kritik, und Hartmann weiß sich „in der Ausgangsstellung solidarisch" mit Husserls Phänomenologie, mit der „tatsächlichen Arbeit ihrer Methode (nicht mit ihrer Methodenlehre)". Das bezeichnet einen grundsätzlichen Unterschied bereits des Ansatzes seiner Ontologie von jener metaphysisch-idealistischen Seinslehre, wie sie Paul Natorp zuletzt noch entworfen hatte[1]. Eine Untersuchung „Wie ist kritische Ontologie über-

[1] Vgl. oben S. 82.

haupt möglich?", die Hartmann bald danach in der Natorp-Festschrift (1924) veröffentlichte, zeigt diesen Unterschied sehr deutlich.

Im Jahre 1925, nachdem er 1920 in Marburg ein Ordinariat erhalten hatte, wird Hartmann nach Köln berufen. Hier lebt und lehrt er gemeinsam mit einem Denker, der gleich ihm von der Phänomenologie ausgegangen war: mit Max Scheler[1]. Einflüsse Schelers auf Hartmanns Philosophie sind sicherlich nachweisbar. Sie erstrecken sich aber weniger auf die Ontologie im engeren Sinne, deren wichtigsten Teil, die Kategorienlehre, eine in Köln entstandene Untersuchung über „Kategoriale Gesetze" (1926) vorbereitet, als auf Probleme, zu denen er sich damals einen Zugang bahnt: in erster Linie auf das Wertproblem, dann aber auch auf das Problem der „Gegebenheit" des realen Seins. Hartmanns „Ethik" (1926), das umfangreichste Werk dieser Zeit, ist freilich schon in Marburg entstanden, bezieht sich aber selbst auf Schelers „materiale Wertethik": diese Wertethik sei — und das zeigt sogleich doch auch den Abstand Hartmanns von Scheler — so weit entfernt davon, in einer Kritik des Kantischen Formalismus aufzugehen, daß sie vielmehr umgekehrt „recht eigentlich die Erfüllung eben jenes ethischen Apriorismus, der schon bei Kant das Wesen der Sache ausmachte", darstelle. So wird die phänomenologische Wertlehre mit der kritischen Ethik verbunden, während Scheler sie von ihr gelöst hatte.

Ein freudiger Bundesgenosse ist Hartmann Scheler in anderer Hinsicht. Scheler will der „Tagesansicht" der Welt zum Siege verhelfen, die Wirklichkeit auffassen, wie sie der „natürlichen Einstellung" gegeben ist, in „weltoffener" Haltung Farbe, Wert und Lebendigkeit der Dinge zurückgewinnen. Eben das ist auch die Absicht Hartmanns. Seine Philosophie will „Wirklichkeitslehre" sein, nicht als (realistische) Doktrin, sondern als getreue Zusammenschau der im „natürlichen Realitätsbegriff" enthaltenen Problematik. Wie Scheler befürwortet auch er einen „gesunden Antiszientismus", d. h. eine Abkehr von den durch die Verwissenschaftlichung des Weltbildes entstandenen Verfälschungen des natürlichen Realitätsbegriffs. Und wie Scheler verlangt auch Hartmann ein „größtmögliches Maximum an Gegebenheit", an unmittelbar präsentem, durch Hypothesen nicht entstelltem Stoff. Er verlangt eine „allseitig", nicht bloß theoretisch orientierte Ontologie.

Von hier aus übernimmt er dann Schelers „voluntativen Realismus" (Zum Problem der Realitätsgegebenheit 1931), ausgedehnt auf alle am „Realitätszeugnis beteiligten" emotionalen Akte. Dahin gehören die „Widerfahrnisse", die Akte des Erfahrens, Erlebens, Erleidens, Ertragens, Erliegens; das Subjekt wird „betroffen" von etwas, und das

[1] Vgl. oben S. 307.

„etwas“ ist in solchen Akten auf eine Weise als real gegeben, „der gegenüber skeptische und idealistische Realitätsbestreitungen verstummen müssen“. Weiter gehören dahin die Akte des Erwartens, des Vorgefühls, der Bereitschaft, Besorgnis, Befürchtung, Hoffnung, in denen sich das Subjekt im „Modus des Vorbetroffenseins“ befindet. Das Anrückende, Kommende, Erwartete hat hier ein „Realitätsgewicht“, das diese Akte als „prospektive“ emotional-transzendente Akte sehr deutlich von bloßen Einbildungen unterscheidet. Endlich gehören dahin die „prospektiv-teleologischen“ Akte, in denen sich das Subjekt setzend, schaffend, erzeugend weiß, — auf ein erst zu realisierendes Objekt gerichtet. Gerade solche „Realisierungen“ enthalten Erfahrungen von der Wirklichkeit, die eben nur hier, bei der „Arbeit“ des Subjekts an seinen Gegenständen, in der „Situation“, die ungebeten und ungewollt kommt, in dem „Rückbetroffensein“ des Subjekts von den Folgen seines Handelns, auftreten können.

Was die Ethik selbst betrifft, so muß es genügen, folgende Punkte für die Übereinstimmung, Verwandtschaft Hartmanns mit Scheler wenigstens anzudeuten: die Ablehnung einer reinen Sollensethik, die Lehre vom Ansichsein der Werte und ihrer Apriorität (d. h. ihrer Verwurzelung in dem „Wirklichkeitserfassung und Lebenseinstellung durchdringenden Wertgefühl selbst“). Wie das Ansichsein der Erkenntnisobjekte, so bedeutet auch das Ansichsein der Werte Unabhängigkeit vom Bewußtsein. Aber das Sein der Werte ist kein reales, sondern ein ideales Ansichsein: Werte sind „ideale Wesenheiten“, die der Setzung durch das Subjekt nicht bedürfen. Zur Verwirklichung freilich brauchen sie das Subjekt; diese Verwirklichung erfolgt in der Zwecksetzung, und die Aufgabe des Menschen, seine schöpferische Aufgabe, besteht eben darin, Werte zu verwirklichen, Zwecke in den Lauf der Dinge hineinzutragen.

Doch hier springt sogleich der Unterschied von Schelers Wertphilosophie hervor. Eine Metaphysik, die den Weltzusammenhang „nach Analogie des Menschen und seiner Akte“ denkt, ist für die Begründung der Wertphilosophie ungeeignet. An den „Demiurgen“ im Menschen wendet sich die Ethik; sie gibt ihm die Attribute der Gottheit. Wie etwa gleichzeitig H. Kerlers atheistische Wertlehre (Weltwille und Wertwille 1925), weist Hartmanns Ethik mit Entschiedenheit die theistisch-religionsphilosophischen Konsequenzen der phänomenologischen Metaphysik (Schelers) zurück, nicht aus allgemeinen standpunktlichen Erwägungen, sondern auf Grund einer überaus eindringlichen, gewissenhaften Analyse des Problems der Willensfreiheit. „Nur das Wertentsprechen eines freien Wesens, eines Wesens, das gerade den Werten gegenüber ‚auch anders kann‘, ist Sittlichkeit.“ Ohne Freiheit

keine Ethik; mit einem finalistischen Weltbild ist Freiheit unvereinbar.

Als sehr verwandt jedoch mit späteren Schelerschen Gedanken erweist sich Hartmanns in die „Ethik“ hineingearbeitete „Philosophische Anthropologie“. Die Stellung des Menschen im Kosmos besteht nach Hartmann darin, daß der Mensch, und er allein, drei Bedingungen genügt: ein *reales* Wesen zu sein, mitten im Strom des wirklichen Geschehens zu stehen; ein *Wertorgan* zu besitzen, ein vernehmend-vernünftiges Wesen zu sein; und das Seinsollende auch *verwirklichen* zu können. Und wie Scheler die Verwirklichung des „Geistes“ in der Welt behindert fand durch das Übergewicht der „Realfaktoren“ über die „Idealfaktoren“, so sind auch nach Hartmann die Sollensgesetze (idealen Gesetze) an „determinierender Kraft“ schwächer als die Seinsgesetze (Naturgesetze): Wertforderungen setzen sich eben nur dann in Realität um, „wenn eine reale Macht sich für sie einsetzt und sie — über die immer schon bestehende Seinsdetermination hinaus — durchsetzt“. —

Nach fünfjähriger Lehrtätigkeit in Köln wird Hartmann 1931 nach Berlin auf den lange verwaisten Lehrstuhl von *Ernst Troeltsch* berufen. Troeltsch, 1923 gestorben, hatte zuletzt noch (1922), als Abschluß und Rechenschaft eines der empirischen Forschung gewidmeten Lebens[1], sein großes Werk über den „Historismus und seine Probleme“ veröffentlicht. Es ging ihm darum, den historischen Relativismus zu überwinden, — freilich nicht so zu überwinden, daß dabei die geschichtliche Lebendigkeit geopfert wird („Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist die allein mögliche Formel“, nämlich für die Geschichtslogik, den Logos der Geschichte). Gerade hierin ist sich Troeltsch mit *Dilthey* einig, und Dilthey war es auch, dessen Fortsetzer er sein wollte.

In diese „Berliner“ Tradition wird Hartmann hineingestellt. Und schon 1933 erscheint seine Geschichtsphilosophie (Das Problem des geistigen Seins), entstanden noch in den letzten Kölner Semestern. Hartmann beruft sich auf Dilthey. Seine Untersuchung soll den „Geisteswissenschaften“ gelten, nicht als Einzelwissenschaften, sondern sofern sie eine „Einheit“ bilden und ebendamit Gegenstand der Philosophie, Ontologie sind. Freilich hatte Hartmann, ungleich Dilthey und Troeltsch, nur von der Philosophie aus Zugang zur Geistesgeschichte. Frühere historische Arbeiten — nächst den eingangs genannten besonders eine umfangreiche Geschichte des deutschen Idealismus (Philosophie des deutschen Idealismus I 1923, II 1929) — verdeutlichen seine Eigenart. Er hat sie später auch methodologisch gerechtfertigt. In einer Akademieabhandlung hat er „den philosophischen Gedanken und

[1] Vgl. S. 165 f.

seine Geschichte" (1936) auf Begriffe gebracht, die den Widerspruch der Diltheyschule herausfordern mußten.

Es handelt sich dabei nicht so sehr um den Unterschied von „Problemgeschichte" und „Geistesgeschichte", als um den doppelten Aspekt der Philosophiegeschichte: nach „Erkenntnissen" und nach „Theorien" (Weltbildern, Systemen). „Die Theorien und Systeme klaffen weit auseinander. Sie sind im Inhalt unverträglich und heben einander auf. Die Einsichten dagegen, über denen sie errichtet sind, stehen dicht beieinander. Sie vertragen sich sehr wohl, schließen sich von selbst zusammen und stützen sich gegenseitig." Es ist also letztlich der Philosophiebegriff Hartmanns selbst, der hierbei zur Sprache kommt: seine „Metaphysik der Probleme", die nicht wie die Systemmetaphysik der Vergänglichkeit und historischen Relativität preisgegeben, die nicht „unstet", nur geistes-zeitgeschichtlich bedeutsam, sondern „langsames Fortschreiten der Forschung" ist und eine Summe von reellen Einsichten, geklärten Fragen in sich schließt; so am schärfsten formuliert in Hartmanns „Systematische Philosophie in eigener Darstellung" (1931). Man halte Troeltschs Satz dagegen: „Eine Sinneinheit kontinuierlicher Entwicklung kann nur vom Standort des Betrachters und d. h. für den Umfang des ihn umschließenden ‚Kulturkreises' konstruiert werden", — um den ganzen Abstand der „geistesgeschichtlichen" von der „problemgeschichtlichen" Methode zu spüren.

Aber sehen wir uns die, so im Gegensatz zur „geisteswissenschaftlichen" Philosophie entstandene Grundlegung der Geisteswissenschaften bei Hartmann selber an. „Problem" ist das geistige Sein, wie es uns im Einzelmenschen, in Gesellschaft, Kultur und Geschichte entgegentritt, in dreifacher Hinsicht: nach Form, Wirklichkeitscharakter und in seinem Verhältnis zum Bewußtsein. Hegel hatte subjektiven, objektiven und absoluten Geist unterschieden; Dilthey unterschied den im Wirkungszusammenhange des Einzelnen lebendigen Geist von seinen Objektivationen; Hartmann unterscheidet personalen, objektiven, objektivierten Geist, die beiden ersten Formen als „lebendiger" Geist dem objektivierten Geist gegenüberstehend. Der objektivierte Geist ist der aus dem realen Lebenszusammenhange herausgetretene, entäußerte, im Werke niedergeschlagene Geist.

Was soll aber diese Formenunterscheidung überhaupt besagen? Gibt es denn so etwas wie „Geist", und kann er ein anderes „Sein" besitzen als Bewußtsein und Seele? Gibt es neben dem persönlichen Geist einen überpersönlichen Gemeingeist? Und ist objektiver Geist im gleichen Sinne real wie personaler? Hartmann geht diesen Fragen gewissenhaft an Hand der Phänomene nach; seine Untersuchungen stehen auch hier im Zeichen Schelers; seine Lehre vom Geist erwächst aus der

Auseinandersetzung mit Schelers Lehre von der Person. Wie für Scheler, so ist auch für Hartmann Person „ein Wesen, das von Hause aus in Selbsttranszendenz lebt", das „mit seiner ganzen Seinsform ein über sich selbst hinaus lebendes und bezogenes ist", das „von Grund auf expansiv" und eben darin „geistig" ist. Schon die „Ethik" hatte jedoch gewichtige E i n w ä n d e gegen Schelers Personlehre vorgebracht: Subjekt (Bewußtsein) und Person lassen sich nicht trennen; Personen sind gegenständlich wie Sachen; der „Personalismus" ist ein einseitiger Weltaspekt: Gott, für Scheler das Urbild der Person, ist im Gegenteil das „absolut impersonale Wesen", und sehr anfechtbar ist es, den „Personalitätscharakter" auf höhere Sozialeinheiten: Volk, Staat, Kulturkreis, Menschheit auszudehnen, denn diesen Einheiten fehlt eben das zum Wesen der Person gehörende Bewußtsein.

So hatte damals Hartmann der Personmetaphysik einen weniger sublimen I n d i v i d u a l i s m u s entgegengestellt. Der genügte aber nicht. Die Einheit der überindividuellen Sozialgebilde soll keine personale, in einer „Subjekteinheit" wurzelnde sein. Dann muß aber auch die geistige Beschaffenheit dieser Einheit aus dem O b j e k t zurückgewonnen werden; denn daß der „Gemeingeist" nicht als Summe der Einzelnen, sondern nur als ein Ganzes, als „in sich gestaltetes und gefügtes Gebilde, das seinerseits den Einzelnen trägt", betrachtet werden muß, darin ist sich Hartmann mit Scheler einig.

Das Ungenügen einer bloß individualistischen Ableitung der überindividuellen Sozial- und Kulturgebilde führt also zur Ontologie des objektiven Geistes, — des o b j e k t i v e n Geistes, der zwar terminologisch eingeschränkt wird auf denjenigen Geist, der die Gemeinschaft „überformt", und Sprache, Produktion und Technik, Sitte, Recht, Moralität, Bildung, Kunst, Mythus und Religion „durch" die Einzelnen hindurch als besondere Kulturgebilde hervorbringt, der aber in Hartmanns Begriffsbildung auch die anderen beiden Geistformen umgreift. Denn „objektiv" ist ja auch die Person als Einheit des geistigen Einzelwesens, und „objektiv" ist ebenso der im Werke entäußerte Geist: Hartmanns Philosophie des Geistes ist eine streng o b j e k t i v i s t i s c h e. Das unterscheidet sie von Hegels, Diltheys und Schelers Lehren.

Weiter als bis zu dieser Kennzeichnung läßt sich zunächst nicht vordringen; ist doch die Ontologisierung insbesondere der Geschichte hier bereits so weit geführt, daß sich Hartmanns Geschichtsphilosophie ohne seine Ontologie nicht erfassen läßt. Es dauert freilich noch zwei Jahre, bis der erste Band des Hauptwerkes erscheint (Zur Grundlegung der Ontologie 1935). Aber thematisch, einsatz- und selbst anlagemäßig, steht das Gerüst dieser Ontologie schon fest, auch wenn es kein System-

bau im üblichen Sinne ist. Der Ontologie haben wir uns nunmehr zuzuwenden, — eine Wendung zugleich in der Darstellung; denn hier, wo es sich um Hartmanns eigenste Leistung handelt, treten die Beziehungen dieser Philosophie zu anderen Erscheinungen des Gegenwartsdenkens von selbst zurück. — Dabei ist noch einmal von der „Metaphysik der Erkenntnis" auszugehen.

Das Grundphänomen der Erkenntnis — das „Erfassen von etwas" — darf nicht durch das „erkenntnistheoretische Vorurteil" verfälscht werden: daß nur dann (und darum) etwas erkannt sein soll, wenn (und weil) es im Bewußtsein wurzelt. Natürlich gehört zum Erkennen ein erkennendes Bewußtsein, ein Subjekt, das erkennt. Aber es gehört ebenso ein Gegenstand dazu, ein Objekt, das erkannt wird. Und Erkenntnis ist eine Relation zwischen diesen beiden Gliedern: Subjekt und Objekt. Erkenntnis ist Subjekt-Objektbeziehung.

Darüber ist vielleicht kein Streit. Jetzt aber beginnt der Unterschied zwischen den „im Bannkreis der Immanenzphilosophie" befangenen Erkenntnistheorien und der Phänomenologie des Erkennens, die Hartmann erstrebt. Das Subjekt erkennt den Gegenstand, es „erfaßt" ihn, aber dieser bleibt, was er ist, er wird nicht in das Bewußtsein einbezogen. Das Subjekt „ergreift" das Objekt, indem es aus sich heraustritt und wieder zu sich zurückkehrt; es geht über sich hinaus, — die Erkenntnisrelation unterscheidet sich gerade darin von allen bloßen Bewußtseinsakten (Vorstellen, Denken), daß in ihr der Akt (des Erkennens) das Bewußtsein „transzendiert". Erkennen ist selbst ein transzendenter Akt. Soll aber der Gegenstand bleiben, was er ist, soll er „unangetastet" bleiben, so muß das im Erkennen Ergriffene etwas anderes sein als das „Gegenstehende": es ist nicht selbst der Gegenstand, sondern ein Bild des Gegenstandes.

So ist Erkenntnis Gegenstandsabbildung (Repräsentation); wir unterscheiden im Erkennen genau zwischen den Bildern als Erkenntnisgebilden und dem, mit ihnen und durch sie gemeinten „Ansichseienden". Wir sind überzeugt davon — wenigstens solange wir den Standpunkt des „natürlichen Realitätsbewußtseins" einnehmen, der aber nach Hartmann kein Standpunkt ist, sondern mit zum Erkenntnisphänomen gehört —, daß sich das Seiende zum Erkenntnisgebilde wie das Urbild zum Abbild verhält, und daß es das Objekt selbst ist, welches das Bild des Objekts im Subjekt „bestimmt". Sehen wir uns die Erkenntnisrelation von dieser Seite an, so läßt sich sagen, daß das Objekt dem Subjekt „objiziert", entgegengeworfen, gegeben, dargeboten ist: „Erkenntnis ist die Objektion eines Seienden an ein Subjekt."

Objektion ist so das volle Gegenstück zu dem, was bei den Neu-

kantianern Objektivierung, Erzeugung des Gegenstandes in der Erkenntnis hieß. Gewiß ist auch für Hartmann das erkennende Subjekt nicht gänzlich passiv. Aber die Aktivität des Subjekts bezieht sich allein auf das Gegenstands b i l d, nicht auf das Objekt, den Gegenstand selbst. Hinsichtlich des Objektes ist das Subjekt rezeptiv, aufnehmend, empfangend. Der Gegenstand bietet sich dar; das Subjekt versucht, ihn in seinem Bilde zu erfassen. Aber an seinem Sich-Darbieten hat der Gegenstand selber kein Interesse; es gehört nicht zu seiner Wesensbestimmung, sich als Gegenstand einem Subjekte zu offenbaren. Die „seiende Sache" (d. h. der Gegenstand an sich, wie er in der Erkenntnisintention gemeint ist) ist g l e i c h g ü l t i g g e g e n d i e O b j e k t i o n; der Gegenstand geht im Gegenstandssein nicht auf, er bleibt, ohne Rücksicht darauf, daß er einem Subjekt „entgegensteht", was er ist; sein Sein ist — wie Hartmann sich ausdrückt — ü b e r g e g e n s t ä n d l i c h.

Es klingt eigentümlich, wenn die Frage nach dem Wesen des Erkennens als eines „Erfassens" hier mit dem Hinweis auf die „Unberührbarkeit" und „Übergegenständlichkeit" des Gegenstandes beantwortet wird. Am Ende ist wirklich die Erfassung eines Unberührbaren das Paradox der Erkenntnis. Hartmann freilich meint hier nichts Paradoxes. Er meint ganz schlicht, daß die Dinge nicht ins Bewußtsein treten, jenseits bleiben, und daß wir sie erkennen, wenn wir richtige Bilder von ihnen haben. Unsere Erkenntnis geht die Dinge gar nichts an; sie geht nur uns selbst etwas an. Sind die Dinge gleichgültig gegen die Objektion, so widersetzen sie sich ihr auch nicht; soll es also etwas derartiges wie Erkenntnisaufgaben und Erkenntnisgrenzen geben, so liegt das allein an uns, an der Unangemessenheit von Bild und wirklichem Ding, an der Subjektstruktur. Das Objekt kann zutreffend oder unzutreffend repräsentiert werden; wenn letzteres, so müssen wir in der Erkenntnis fortschreiten. Diese Erweiterung unserer Erkenntnis ist möglich, aber sie hat Grenzen: der „Anspruch" des Subjekts „auf weiteres Erfassen des Objekts" kann durch die tatsächliche Beschaffenheit des Subjekts suspendiert werden. Eine feste Grenze der Erkennbarkeit, an der ohnedies niemand zweifelt, anzunehmen, liegt ebenso in der Linie der Hartmannschen Erkenntnismetaphysik wie eine „kritische" Behandlung der Ontologie überhaupt.

Erinnerungen an K a n t werden sich hier nicht leicht von selber einstellen. Indessen will Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis, will auch seine Ontologie „kritisch" sein. Sie will es in dem Sinne sein, daß sie ihren Ausgangspunkt „einzig im Gehalt der Probleme, diesseits von Idealismus und Realismus" wählt. Diese „Diesseitsstellung" ist die Vorsicht, die Hartmann übt. Sie hängt — obwohl Hartmann eine wichtige

Kantuntersuchung im Jubiläumsjahr 1924 unter diesen Titel stellt (Diesseits von Idealismus und Realismus. Gedanken zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie) — weniger mit Kant als mit der Phänomenologie zusammen. Die Phänomenologie will ja das Erkenntnisproblem nicht lösen; sie will — wie Hartmann es ausdrückt — prinzipiell jenes „freie Schweben" einhalten, „das nur der logischen Einstellung gegeben ist". Würde sie es auch einhalten „gegenüber der Schwere des unvermeidlich Metaphysischen im Phänomen", so stände sie, getreu ihrer Methode, diesseits von Idealismus und Realismus. Das tut sie aber nicht. Die Phänomenologie wird zu einem phänomenologischen Idealismus und schließt „willkürlich" aus dem Bewußtsein „von" etwas das Ansichseiende, als welches dieses etwas gemeint ist, vom Phänomen aus. Von hier aus kommt dann Hartmann zu einer immer schärferen Verurteilung der (Husserlschen) Phänomenologie: sieht die Phänomenologie nur den intentionalen Gegenstand, so steuert sie „am eigentlichen Erkenntnisphänomen vorbei"; beruhigt sie sich bei der „Wesensbeschreibung", so täuscht sie „Lösungen halbverstandener Probleme" vor.

Erkenntnislehre ist als Gnoseologie scharf zu trennen von der Seinslehre, Ontologie selber. Was in der Metaphysik der Erkenntnis aufgerollt wird, ist freilich die wechselseitige Bedingtheit von Sein und Erkennen. Und auch das ist ja nicht zu bestreiten, daß sich die Ontologie „erkenntnistheoretisch" auszuweisen hat. Wenn der Skeptiker das Ansichbestehen einer realen Welt bezweifelt, fällt ihm zwar die Beweislast zu, aber doch nur, weil wir — in natürlicher Einstellung — vom Dasein einer von uns unabhängigen Wirklichkeit so überzeugt sind, daß diese Realitätsgewißheit getrost als apriorische in den gnoseologischen Ansatz aufgenommen werden kann. Näher besehen aber zeigt sich — und hier ist der Punkt, wo Hartmann den „voluntativen Realismus" in die Erkenntnislehre aufnimmt —, daß die in der Realitätsgewißheit enthaltene Überzeugung ihrer Wurzel nach keine theoretische, sondern eine praktische ist. In der Erkenntnissphäre tritt sie erst auf, weil sie ohnedies unser ganzes Leben durchdringt. „Phänomenen" als solchen ließe es sich ja nicht ansehen, ob sie Schein- oder Realphänomene sind. Ein erkenntnistheoretischer Realismus, der die Realitätsgewißheit aus gnoseologischen Daten gewinnen will, ist da schlecht beraten. Es gibt Realitätskriterien anderer Art, — drastischere, zwingendere, überzeugendere.

Auf diese Kriterien — die emotional-transzendenten Akte — wurde schon verwiesen. Jetzt kommt es darauf an, die Wirklichkeitserfahrungen in das Ganze jenes „Lebenszusammenhanges" aufzunehmen, der als Erlebniszusammenhang von vornherein unsere Wahrnehmun-

gen und Erkenntnisse umspannt, und als Seinzusammenhang auch unsere Erlebniswelt in sich trägt. Es gibt nur eine Realität, und die Akttranszendenz ist selbst ein „realer Lebensmodus". So hat die Ontologie den Vorrang vor der Gnoseologie. Ihre Aussagen sind selbständig; die gnoseologischen sind es nicht. Die Theorie des Erkennens ist abhängig von der ontologischen Theorie; die Erkenntnisgrenzen sind ontologisch. Das Subjekt mit dem „Hof" seiner Objekte ist in die ontologische Sphäre eingebettet. Denn es ist ja kein fiktives, logisches, auch kein reines oder erkenntnistheoretisches, sondern eben ein reales Subjekt. Wir stehen also bereits auf ontologischem Boden und haben zu fragen, was die Ontologie über das Sein, das Realsein insbesondere auszusagen weiß, wie sich das ontologische Ansichsein vom gnoseologischen unterscheidet, und wie sich die Grenzen der Erkennbarkeit (das gnoseologische Irrationale) ontologisch bestimmen lassen: denn eben das sind ja die Punkte, an denen die Metaphysik der Erkenntnis über die „Erkenntnistheorie" hinaus- und auf Ontologie zurückgreift.

Hartmanns Ontologie — von ihm selbst als Hauptwerk bezeichnet — ist noch unvollendet. Der erste Band: Zur Grundlegung der Ontologie (1935), der nur ein „Auftakt", die Zusammenfassung unerläßlicher „Vorfragen" sein sollte, enthält dennoch die systematisch entscheidenden Prämissen und handelt allein vom Seinsproblem als solchem (vom „Seienden als Seienden", vom Verhältnis des Daseins und „Soseins", von der Gegebenheit des Realseins, von der Problematik des „idealen" Seins). Der zweite Band: Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), gilt der „Modalanalyse", d. h. dem Verhältnis der Seinsmodi: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, deren Gesetzmäßigkeiten den „ontologischen Innenaspekt des Realseins" erschließen sollen. Der noch umfangreichere dritte Band: Der Aufbau der realen Welt (1940), ist eine Kategorienlehre als Lehre von den „strukturellen Fundamenten der realen Welt", insbesondere von der Schichtung der Wirklichkeit, wie sie schon früher (im „Problem des geistigen Seins") thematisiert worden war. Aus Materialien zu einem weiteren Bande ist ein Aufsatz Hartmanns vom Jahre 1938: „Zeitlichkeit und Substanzialität" genommen.

Von diesen mehr als vierzehnhundert Seiten eine Vorstellung zu geben, wäre nur möglich, wenn zwei Punkte miteinander verbunden würden, die Hartmann aufs schärfste trennt: seine eigene Systematik, und die Phänomene, die er „aufzudecken" sucht. „Niemals habe ich bestritten, daß die Welt, in der wir leben, ein System ist, und daß die philosophische Erkenntnis dieser Welt auf Erkenntnis ihres Systems hinauslaufen muß. Bestritten habe ich stets nur, daß solche Erkenntnis

von einem vorentworfenen Systemplane ausgehen dürfe: um dann hinterher die Phänomene hineinzuzwängen." Das war es, was zuvor als „Metaphysik der Probleme" und „Systemmetaphysik" unterschieden worden war. Und das ist es, was dieser Ontologie ein positivistisches Gepräge gibt, wenn man ihren radikalen Verzicht auf jede Deutung, Ausdeutung der Welt ins Auge faßt. Aber die mit einer solchen Sicherheit behauptete „systematische" Beschaffenheit der Welt erweckt den Verdacht, ob Hartmanns Ontologie nicht eine Voraussetzung macht, die ihr mit jeder echten „Systemphilosophie" gemeinsam ist: daß sie den systematischen Zusammenhang ihrer Aussagen über die Welt unmittelbar der „Welt" entnehmen zu können glaubt und sich dabei das Recht nimmt, ihren eigenen „Systemplan" zu eskamotieren.

Daß es sich bei Hartmann gerade so verhält, verrät die Unzahl von „Gesetzen", die auf diesen Seiten ausgesprochen werden, und von denen schon ein Bruchteil genügen würde, die Philosophie in den Zustand einer exakten Wissenschaft zu versetzen: Intermodalgesetze, Determinationsgesetze, Geltungsgesetze, Schichtungsgesetze, Dependenzgesetze usw. Gerade an ihnen tritt der Charakter des „Vorentwurfes" so deutlich zutage, daß eben sie es sind, die das konstruktive Denken Hartmanns aufs glänzendste erweisen. Aber wie bei jeder Systemphilosophie, so wird auch hier der Gewinn an systematischer Erkenntnis mit Problemverlust erkauft: es war ganz unvermeidlich, daß Hartmann, je weiter die Darstellungen des Hauptwerkes schreiten — und welche Unsumme von gewissenhafter, geduldiger Kleinarbeit hier geleistet wird, kann nur ermessen, wer sich für längere Zeit seiner Führung anvertraut —, eben das wieder verlieren mußte, was seine früheren und ersten Arbeiten kennzeichnet: die Ursprünglichkeit der Fragestellung.

Ontologie hat es mit dem Sein des Seienden zu tun. Sein aber unterscheidet sich von Seiendem wie Wahrheit von Wahrem, Wirklichkeit von Wirklichem: es ist die Einheit dessen, was sich in seinen Seinsweisen differenziert. Dennoch hat Ontologie nicht mit dieser Einheit zu beginnen, sondern mit dem Seienden. Trifft sie das Seiende qua Seiendes, so trifft sie eben auch das „Sein" als über das Seiende Hinweggreifendes. Und ein anderer Weg ist gar nicht möglich, weil „Sein" ein Letztes, Undefinierbares ist. (Nicht so verhält es sich mit „Ansichsein"; dieses bezeichnet einen Unterschied: des Seienden als solchen vom Gegenstandsein. Ansichsein ist also ein von Haus aus gnoseologischer, kein ontologischer Begriff.)

Das Seiende ist das „Umfassende" seiner Besonderungen. Das Seiende ist indifferent, neutral gegen kategoriale Bestimmungen und Gegensätze. An drei Stellen aber wird diese Indifferenz aufgehoben: Der Gegensatz von Sosein und Dasein betrifft den „Seinscharakter" selbst;

der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit geht auf das „Sein" des Seienden, und das nämliche gilt vom Unterschied des Realen und Idealen. Dasein und Sosein sind Seinsmomente, Möglichkeit und Wirklichkeit Seinsmodi, Realität und Idealität Seinsweisen. Das Verhältnis von Dasein und Sosein ist das „innere Gesetz der Seinsmomente". Am Seinsmoment des Daseins „hängt" die Seinsweise. Die Seinsweise selber, Realität oder Idealität, gründet sich auf die Modal- (Intermodal-)Verhältnisse und ihre Gesetzmäßigkeit. Am Seinsmoment des Soseins hängt die Struktur. Struktur ist Gegensatz zu Modus. Struktur ist Seinsbestimmtheit.

Auf die Seinsmomente kommt es also zunächst an, um in die Ontologie Eingang zu erhalten. Und das „Gesetz", das Hartmann hier der traditionellen Ontologie entgegenstellt, ist von größter Bedeutung für seinen eigenen Systemplan und dessen Durchführung: Dasein und Sosein sind verschiebbar; alles Sosein von etwas ist selbst Dasein von etwas, und alles Dasein von etwas ist auch Sosein von etwas. (Das Dasein des Baumes — „an seiner Stelle", nämlich im Seinszusammenhang — ist ein Sosein des Waldes, das Dasein des Astes ein Sosein des Baumes, und umgekehrt: das Sosein des Astes ist das Dasein des Blattes.) Nur wenn man das Seiende stückweis betrachtet, fallen Dasein und Sosein auseinander; im Ganzen der Seinszusammenhänge hebt sich ihre Verschiedenheit auf zur Identität, — Dasein und Sosein sind dann bloße „Momente" ein und desselben Seins.

Dieser Ganzheitsbegriff, der hier zum Vorschein kommt, ist wohl die entscheidendste Voraussetzung von Hartmanns Ontologie. Wir werden ihn sogleich wieder antreffen. Denn auch die Modalanalyse, d. h. die Kritik und Berichtigung des populären Möglichkeitsbegriffs, gipfelt in einem „Gesetz", das das reale Gesamtgeschehen als vollständige Reihe seiner Bedingungen, als Totalität, zur Voraussetzung hat. Man glaubt, vieles sei möglich, was nicht wirklich ist; alles Wirkliche sei „von einem unabsehbaren Gefolge des ‚bloß Möglichen' wie von einem Gespensterschwarm umlagert". Man macht die Annahme, das Denkmögliche mit seinem weiten Reich habe eben auch in der Wirklichkeit Platz. Nach Hartmann besteht diese „Spaltung" der realen Welt zu Unrecht: „Real möglich ist nur das, dessen Bedingungen alle bis zur letzten wirklich sind"; wo eine Bedingung fehlt, besteht keine Realmöglichkeit, sondern Realunmöglichkeit. Teilmöglichkeit ist also garnicht Realmöglichkeit; zur Möglichkeit im ontologischen Sinne gehört das „Gefüge des einheitlichen Realzusammenhanges". Da dieser Zusammenhang ein an jedem Punkte vollständiger ist, so ist an jedem Punkte nur sehr weniges möglich (Enge der Seinsmöglichkeit), — nämlich nur dasjenige, das auch wirklich werden muß. Innerhalb der Real-

sphäre decken sich Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Diese, auf die Megariker zurückgehende These wurde schon 1937 in einer Akademieabhandlung (Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff) insbesondere dem Dynamisbegriff des Aristoteles gegenüber zu rechtfertigen versucht.

Die Frage nach den Seinsmodi und ihren (Intermodal-)Verhältnissen, — ist sie nicht eine Frage der Kategorienlehre? Sie ist es in dem Maße, daß Hartmann die Modalkategorien nicht bloß zu den „fundamentalen" rechnet, sondern sie ausdrücklich an die Spitze dieser Fundamentalkategorien stellt. Insofern ist der zweite Band (Möglichkeit und Wirklichkeit) thematisch nur ein Ausschnitt aus dem dritten, der ontologischen Kategorienlehre; und manche Mißdeutung wäre vermieden worden, wenn dieser Band jenem vorausgeschickt worden wäre. Freilich, Seinsweise und Seinsbestimmung sind zweierlei: wird die Ontologie der Wirklichkeit als Strukturtheorie durchgeführt — und das eben wird sie in dieser Kategorienlehre —, so bleiben die Modalkategorien außerhalb ihres Feldes.

Was aber haben die Kategorien des Realen mit seiner Struktur zu tun? Es kommt dabei offenbar auf die ontologisch ausreichende Definition beider an. Kategorien sind Seinsprinzipien, nicht Denkformen. Kategorien „fallen unter das Gesetz des Ansichseins, d. h. der Unabhängigkeit vom menschlichen Dafürhalten". Kategorien sind aber zugleich Erkenntnisprinzipien. Und diese Verschlingung des Ontologischen mit dem Gnoseologischen macht eben das Grundproblem jeder Kategorienlehre aus. Lassen wir seine Lösung dahingestellt und begnügen wir uns mit einer Analogie, die auch Hartmann bevorzugt: Kategorien sind wie Gesetzlichkeiten. „Wie die Naturgesetze nur in den realen Naturgesetzen ihr Bestehen haben, so haben auch die Kategorien des Realen nur als die inneren Strukturverhältnisse der realen Welt selbst ihr Bestehen und sind kein irgendwie für sich Seiendes jenseits des Realen." Realkategorien sind also mit Wirklichkeitsstrukturen verbunden wie ein Inneres mit seinem Äußeren. Aber „Struktur" ist selbst bereits ein Inneres: der „innere Bau" des Seienden, der es bestimmt, so oder so zu sein. Wir müssen gleichsam in der „Innerlichkeit" eine Stufe weitergehen, um von Strukturen zu Kategorien zu gelangen. Oder wir müssen der Kategorie allemal ein gleichsam „Äußerliches" mitgeben, um von der Kategorie zur Struktur zu gelangen: ein Konkretum, das uns das einzig unmittelbar Erfaßbare „an" der Kategorie ist. Dies ist die Struktur; die Kategorie ist „Strukturmoment". Und die Beziehung von Struktur und Kategorie bringt den neuartigen Ansatz der Hartmannschen Kategorienlehre zutage, der natürlich auf Hegels Logik zurückweist, wie überhaupt

Hartmanns Hegelinterpretation und -kritik (Hegel und das Problem der Realdialektik 1935, Hegel 1929, Aristoteles und Hegel 1923) ein recht aufschlußreicher, freilich nicht sehr bequemer Zugang zu seiner Ontologie ist. Hartmanns Ansatz besagt, daß zur Kategorie eine Materie, ein Konkretum gehört, nicht als von ihr bloß „umsponnener" Stoff, sondern als ihr eigenes „Substratmoment", ja daß sich zuletzt das Konkretum der Welt, der Welt-Stoff, aus dem Ineinanderwirken der Kategorien erzeugt.

Die Kategorienlehre will das Weltsystem eruieren, oder doch wenigstens „einige Grundzüge des gesuchten Weltgerüstes zur Greifbarkeit bringen". Sie will erweisen, daß das „Konkretum" der realen Welt einen *Schichtenbau* bildet. Und zwar einen komplizierteren, als es das Schema eines einfachen Gegensatzes (wie von Natur und Geist) anzugeben vermöchte. Die Wirklichkeit ist geschichtet, gestuft, mindestens nach drei Einschnitten: Zwischen Lebendigem und Leblosem, Lebendigem und Seelischem, Seelischem und Geistigem besteht ein „Hiatus der Seinsstruktur", und es setzt mit jeder „höheren" Schicht eine „neue Gesetzlichkeit und kategoriale Formung" ein, entweder als *Überformung*, wenn der ganze Kategorienbestand der niederen Schicht in der höheren wiederkehrt, oder als *Überbauung*, wenn ein Teil der niederen Kategorien nicht in den Bestand der höheren eingeht. Da diese Fragestellung zuerst am Problem des geistigen Seins erarbeitet wurde, sei auch hier auf die damalige Fassung: auf die Ontologie des Geistes, zurückgegangen.

Das geistige Sein ist ein anderes als das seelische. Aber es „schwebt" nicht in einem leeren (metaphysischen) Raum, sondern „ruht auf"; es wird getragen vom seelischen Sein. Es ist wie eine höhere Schicht über einer niederen, und diese Seinsschichtung findet sich überall wieder, wo wir besondere Prinzipien, Gesetze oder Kategorien aus der Wirklichkeit erarbeiten. Ohne Bewußtsein gibt es keine geistige Welt, ohne Leben kein Bewußtsein, ohne materielle Natur kein Leben, und allemal steht das Getragene in Abhängigkeit vom Tragenden. So wird Ontologie zur Lehre von der Weltstruktur, und von Hartmann mit der ihm eigenen Radikalität nach „unten" und nach „oben" durchgeführt. Denn das physische Sein ist noch nicht die niederste Seinsschicht; es gibt darunter ein vorreales Sein, das „ideale" Sein der bloß quantitativen Verhältnisse, die „Schicht des Quantitativen" als Gegenstand der *mathematischen* Wesensgesetzlichkeiten. Auf dieser Schicht ruhen die „substrathaften Realgebilde" der materiellen Wirklichkeit. Sie besitzen mathematische Struktur, zugleich aber Individualität und nichtquantitativen Mehrgehalt. Die anorganische Welt ist Träger der Lebewesen, aber der Formenreichtum und das „Wunder der Lebendig-

keit" stammen nicht aus ihr, sondern „treten als ein Novum hinzu". Beim physischen Sein scheint es sich zunächst ebenso zu verhalten, daß ein „Novum", nämlich eben das Bewußtsein, hinzukommt. Aber wir finden hier einen „Schnitt", der „die oberen Schichten von den unteren radikaler scheidet als diese voneinander": unterhalb dieses Schnittes sind die Überlagerungen bloße „Überformungen", oberhalb seiner sind sie „Überbauungen". Gilt allgemein, daß das Bewußtsein die Stelle eines prinzipiellen Wirklichkeitsschnittes bezeichnet, so ist es selbst wiederum zerschnitten in zwei Bewußtseinsformen, die sich nicht ineinander überführen lassen: in geistloses und geistiges Bewußtsein. Das geistlose Bewußtsein des Tieres ist umweltverhaftet; das geistige Bewußtsein ist frei vom Triebe, hat Distanz zur „Sache"; es orientiert nicht mehr die Welt auf sich, sondern sich auf die Welt, — diese ist ihm „objektiv". Und jetzt treten nicht bloß alle Phänomene auf, mit denen es die Gnoseologie zu tun hat: Subjekt-Objektbeziehung, Repräsentation, Objektion; auch das Reich der Werte als „in sich ideale und gegen das Reale indifferente Welt" wird im geistigen Bewußtsein gegenständlich. Die Macht, es in Zwecksetzungen zu verwirklichen, hat die Person nicht für sich allein, sondern nur im lebendigen Zusammenhange mit anderen Personen, die ihre „Mitwelt" sind: so wird auf dem Untergrunde natürlicher Lebensgemeinschaft der lebendige Geist als Gemeingeist sichtbar. Dieser enthält etwas „Neues" gegenüber allem Bewußtsein; seine Inhalte sind von der Person ablösbar; sie können wandern, und eben diese Wanderung des objektiven Geistes ist das Grundproblem der Geschichte. Leider ist aller Gewinn im Aufstieg auf der Welttreppe mit einem Verlust erkauft, und so knüpft sich auch der Gewinn objektiven Geistes an den Verlust eines zu ihm passenden Bewußtseins. Das „zeitlose Bewußtsein" erhält sein „höheres" Gegenstück im bewußtlosen Geiste: nur „vertreten" läßt sich der objektive Geist, an sich selbst ist er nicht handlungs- und reflexionsfähig. Wer ihm eine Seele gibt, der ist der Führer. Aber die Seele des Führers bleibt seine eigene, individuelle Seele, — Tragik aller Führerschaft in Geschichte und tätigem Leben. Neben der Repräsentation des objektiven Geistes steht seine Objektivation, sein Eingehen in „sinnliche Realgebilde", seine Materialisation: der so objektivierte „Geist" scheint jetzt ganz frei zu sein vom Menschen, — auch das eine „Autonomie", aber mit dem „Widerhaken", daß geistiges Gut ohne Rezeption und Verlebendigung im lebendigen Geiste leer und der Vernichtung preisgegeben ist. Noch mehr: der objektivierte Geist wird trotz seiner Ohnmacht zum „Widersacher" des Objektiven, die in Idealität erhobene Gestalt des Geistes, „festgehalten" im Realgebilde und ihn überdauernd, wendet sich nun „gegen ihn", als den sich

weiter umgestaltenden. So wird sie ihm zur Fessel. Tragik aller Kultur.

War die Lehre vom Schichtenbau der Welt für die Ontologie des Geistes mehr eine systematische Voraussetzung, so gehört sie in der ontologischen Kategorienlehre „zum eigentlichen Hauptthema". Auf die Durchführung, die sie hier erhält, kann nicht mehr eingegangen werden. Es genügt, zwei Punkte noch besonders anzugeben, die für den Gesamtcharakter der projektierten „Wirklichkeitslehre" Hartmanns (und auch für deren Kritik) von Bedeutung sind: der Gegensatz zu jeder evolutionistischen Kosmologie, und die Verbindung des Schichtgedankens mit dem Totalitätsbegriff, der sich in der ontologischen Prinzipienlehre geltend machte. Natürlich schließt die Aufspaltung des Seins in „Schichten", deren jede einer bestimmten Kategorienbündelung entspricht, den Gedanken einer einheitlichen Weltentwicklung im monistischen Sinne aus. Man wird „sich hüten müssen, die Höherbildung als eigentliche ‚Entwicklung' zu verstehen. Man wird sie durchaus nur als das stufenweise Einsetzen von höherer und immer höherer Seinsform verstehen dürfen." Andererseits darf dieser, durch die Phänomene, wie Hartmann glaubt, nicht bloß gerechtfertigte, sondern erzwungene Formenpluralismus den Gedanken des einheitlichen Seinszusammenhanges nicht tangieren. „Die reale Welt, in der wir leben, hat Einheit. Aber die Einheit ist weder die eines Prinzips, noch die eines Zentrums, sondern die Einheit einer Ordnung und eines Zusammenhanges. Die Form ihrer Ordnung ist die Schichtung, die ihres Zusammenhanges die kategoriale Wiederkehr" (d. h. das Wiederauftreten der nämlichen Kategorien auch in den höheren Schichten).

Müßig zu fragen, warum die Welt gerade so eingerichtet, aufgebaut, und welches der Stifter einer solchen Weltordnung ist. Das sind Fragen „theologischer Populärmetaphysik", nicht Fragen einer wissenschaftlichen Ontologie.

Günther Jacoby

Jacobys Werk nimmt in der heutigen Ontologie eine besondere Stellung ein. In ihm kommt zum Schnitt, was sonst unverbunden bleibt: die ontologische und die physikalische Begriffsbildung der Gegenwart. Was nicht bedeutet, daß Jacoby von Haus aus in besonderer Verbindung, Personalunion, mit der Physik stände oder es darauf angelegt hätte, die Ontologie mit der Physik in Übereinstimmung zu bringen. Ganz und gar nicht. Jacoby entstammt einer Theologenfamilie und

hat selbst als Theologe begonnen. Sein Denken besitzt auch nicht die mathematisierende Form, die es dem physikalischen Denken verwandt machen würde. Aber seine „Ontologie der Wirklichkeit" bedeutet eine scharfe Absage an alle Erlebnisphilosophie und Wesensschau. Seine Darstellung will beweisen, nicht nur aufweisen. Von durchaus selbständigen Voraussetzungen und auf eigenen Wegen gelangt er so zu Ergebnissen, die sich mit wichtigen, wenn auch umstrittenen Sätzen heutiger Physik decken. Das gilt namentlich für seine Lehre von der Raumzeitunion, der nacheinanderlosen Zeitwelt als vierdimensionaler Mannigfaltigkeit und den Weltlinien in ihr.

Ein anderes kommt hinzu. Ontologie ist die Lehre vom Sein des Seienden, — vom Seienden unter dem alleinigen Gesichtspunkt seines Seins. So wird sie bei Jacoby von Kategorienlehre unterschieden. Sie soll auch nicht Lehre vom Seienden nach allen bzw. grundlegenden Seinsbeschaffenheiten, sie soll erst recht nicht eine nur gegenstandstheoretische oder phänomenologische Betrachtungsweise sein. Ontologie ist vielmehr ausschließlich Lehre vom Sein des Seienden. Da dieses Sein für Jacoby „Wirklichsein" bedeutet, so ist Ontologie primär Ontologie der Wirklichkeit, d. h. Untersuchung der durch unsere praktischen Wirklichkeitsbegriffe bezeichneten Seinsverhältnisse.

Damit ist ein Drittes gegeben: Jacoby untersucht die praktische Begriffsbildung des täglichen Lebens, prüft sie auf ihren ontologischen Anspruch. Es handelt sich dabei um jenes System von Seinsverschränkungen, das wir in unserem täglichen Umgange mit der Welt vor uns haben, und das uns doch unbekannt ist. Dieses System ist in seinen Grundlagen und in fast allen Einzelheiten unrichtig. Aber seine Unrichtigkeiten beruhen nicht auf „Intelligenz"- sondern auf „Situationsfehlern". Denn wir sind in die Wirklichkeit so eingebettet, daß uns von ihr nur mittelbare und geringfügige Daten zur Verfügung stehen. Das ist unsere „Situation". Aus ihr heraus müssen wir unser Wirklichkeitsbild und damit unsere Seinsbegriffe konstruieren. Diese Konstruktionen untersucht Jacoby, — nicht so sehr, um zu zeigen, daß sie falsch sind, sondern um zu zeigen, daß und worin ihre Vollkommenheit besteht. Und die Einsicht in diesen zwar falschen, aber dennoch vollkommenen Bau der praktischen Wirklichkeitssystematik liefert ihm die Schlüssel für die Tore, die aus unseren falschen Konstruktionen in die wahren Seinsverhältnisse führen.

Darum gliedert sich seine Untersuchung in eine (falsche) Immanenz- und eine (richtige) Transzendenzontologie. Bei ihm haben Immanenz und Transzendenz einen anderen Sinn als bei Heidegger und Hartmann. Bei diesen gehen beide ineinander über. Transzendenz hat bei ihnen den Sinn von Überschreiten (transzendieren)

und trägt (als „Geschehen“ bei Heidegger, als Aktmerkmal bei Hartmann) — wie ja auch in der nichtontologischen Existenzphilosophie — die Last der Begründung. Freilich kennt auch Jacoby eine Akttranszendenz, und auch bei ihm spielt sie eine entscheidende Rolle. Aber mit einer anderen Wendung. Sie erreicht die transzendente Wirklichkeit nur für das theoretische Denken, nicht für die praktische Begriffsbildung. Denn diese Wirklichkeit ist nicht im Anschauungsraume. Darum heißt sie transzendent. Immanent bedeutet: zu der geometrischen Mannigfaltigkeit der Erfahrung gehörend, transzendent: jenseits dieser Mannigfaltigkeit wirklich. Der Transzendenzbegriff gewinnt also bei Jacoby wieder den scharf kritischen Charakter, den er bei Kant besaß. Doch bedeutet dieser kritische Einschlag keine Übernahme besonderer Kantischer Lehren, keine „erkenntnistheoretische“ Fundierung der Ontologie. Im Gegenteil, die Ontologie der Wirklichkeit schaltet alle Erkenntnistheorie aus. Sie hat es lediglich mit dem Bedeutungsgehalte des Wirklichkeitsbegriffes zu tun, beschäftigt sich ausschließlich mit den von jenem Begriffe gemeinten Sachverhalten, ganz gleich ob und wie wir sie zu erkennen vermögen. Also nicht methodisch, sondern in der Wahl der Probleme, zum Teil auch in seinen Ergebnissen nähert sich Jacoby der Philosophie Kants.

Günther Jacoby, 1881 in Königsberg geboren, promovierte 1906 in Berlin mit einer Arbeit „Herders und Kants Ästhetik“, die 1907 erschien. Das Werk ist Paulsen gewidmet. Sachlich entscheidendere, auf Brentano zurückweisende Anregungen dürfte er jedoch von Carl Stumpf erhalten haben. Nach Studienjahren in Frankreich und Schottland habilitierte er sich 1909 in Greifswald und veröffentlichte seine Antrittsvorlesung, eine Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Denken, in der kleinen Schrift „Der Pragmatismus“. Sie führte zu einem Briefwechsel mit William James und zu einer Einladung an die Harvard-Universität, der Jacoby im Jahre 1910 folgte. In diesen Jahren entstand als Ergebnis weiterer Herderforschungen das Buch „Herder als Faust“ (1911). Von der Harvard-Universität wurde Jacoby als Gastprofessor an die Universität von Illinois berufen, von dort, ebenfalls als Gastprofessor, nach Tokio 1912/13. Nach seiner Heimkehr nahm er am Weltkriege teil, wurde verwundet und nach seiner Herstellung 1915 an die Universität Stambul berufen, an der er bis Ende 1918 lehrte. Zurückgekehrt nahm er 1919 an den Kämpfen im Baltikum teil. Drei Jahre nach Veröffentlichung des 1. Bandes seines Hauptwerkes „Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit“ erhielt er 1928 in Greifswald ein Ordinariat. Ab 1928 erschien (in Teillieferungen) der 2. Band der Ontologie.

Außer der Ontologie hat er in dieser Zeit wenig veröffentlicht: eine Rede über Wilhelm Schuppe (1936), einen zur Einführung in die Ontologie sehr geeigneten Beitrag über Schopenhauer „Die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille ontologisch betrachtet" (1938), und eine kurze Darstellung seiner Lehre vom subjektiven, objektiven und absoluten Geiste (1929).

Der Abstand des Hauptwerkes von den früheren Werken ist gewiß beträchtlich. Zu einer eigenen Philosophie ist Jacoby erst spät gelangt, und eine Verbindung der früheren Arbeiten mit den späteren hat er bisher nicht erstrebt. Und doch verrät schon die These, daß Herder die in der Faustdichtung gemeinte, vom Dichter umgedeutete Person sei, etwas von jenem Grundzug in Jacobys Denken — man könnte hier von einer „Desillusionierungstendenz" sprechen —, der seiner Ontologie das Gepräge gibt: Erscheinungen ihres Deutungsgehalts zu entkleiden, „deutungserfüllte" Bestände auf die hinter ihnen stehenden deutungsfreien Grundlagen zurückzuführen. Bilder, Vorstellungsgebilde auf das ihnen zugrundeliegende reduzieren, setzt das nicht voraus, daß hinter dem, was wir meinen, immer etwas anderes, von ihm Überdecktes steht? Ist Herder der wirkliche Faust, so meinen wir, ohne es zu wissen, in den Wesenszügen Fausts auch die Herders. Freilich, das Gemeinte ist umgedeutet, ein andersartiger Bedeutungsgehalt ist an die Stelle des hinter ihm Stehenden getreten, hat diesen verdrängt, ihm einen anderen Sinn gegeben. Und da wird es unsere Aufgabe, die Schichten voneinander abzuheben, die „Verschleierungen" und „Bestandverschiebungen" sichtbar zu machen. Diese Scheidekunst bewährt Jacoby zuerst an der Dichtung, dann an der Wirklichkeit. Denn auch hier soll ein mit Deutungsbestandteilen durchsetztes Formgebilde, unsere praktische Wirklichkeitssystematik als dasjenige erkannt werden, was sie wirklich ist: als Umdeutung der in keiner Art von „Erfahrung" gebbaren, nur begrifflich, gedanklich erreichbaren transzendenten Wirklichkeit.

Wir gehen also von der praktischen Wirklichkeit aus, der Welt des naiven Realismus, der immanenten Erfahrungswelt. An sie bleiben wir gebunden, auch wenn wir theoretisch zu anderen Schlüssen kommen. Sie ist das Gehäuse, in dem wir leben, in das wir gewissermaßen eingesperrt sind. Jacoby nimmt den Wirklichkeitsanspruch des naiven Weltbildes ernst. Er fragt nach den dort waltenden Seinsvoraussetzungen und findet zunächst, daß wir den Gebilden unseres Bewußtseins eine andere Art des Seins zuschreiben als den außenwirklichen. Was wir träumen, ist bewußtseinswirklich, aber nicht außenwirklich. Es gibt also in dem immanenten Wirklichkeits-

bilde zwei ontologische Systembereiche, den außenwirklichen und den bewußtseinswirklichen. Jeder der beiden hat seinen eigenen „Systemcharakter". Diese Systemcharaktere und die Beziehungen aufzufinden, die zwischen den beiden Systemen bestehen, ist die Aufgabe der Immanenzontologie.

Sie findet etwas Merkwürdiges. Systemcharakter der Außenwirklichkeit ist für sie, daß alles in ihr „da", d. h. in ihrem Raume, und daß es nach gewissen Regeln, den Naturgesetzen, da ist. Aber Jacoby zeigt, daß unsere immanente Außenwirklichkeit, wenn wir sie als etwas von uns Unabhängiges betrachten, nicht nur den einen (optischen) Raum hat, den wir ihr zuschreiben, sondern viele Räume von verschiedener Art, und nicht nur eine Naturgesetzlichkeit, sondern viele. Es gibt so viele immanente Wirklichkeitssysteme wie äußere Wahrnehmungsarten: Sicht-, Tast-, Schall-, Geruch-, ja Temperaturwirklichkeit. Und jede ist in sich „geschlossen". Kein Bestand der einen kann in einer anderen auftreten. Alle sind einander parallel, sich zugeordnet. Freilich mit mehr oder minder großen „energetischen" Lücken. Denn nur nach ihrer Form ist jede dieser Welten lückenlos vollständig, nicht nach ihrem Gehalt. In jeder fehlen Bestände, in allen ist das Geschehen irgendwie sprunghaft. Selbst in der relativ vollständigsten Welt, der Sichtwelt, fehlt einiges: Gravitationsfelder z. B. sind mit Sichtmitteln nicht darstellbar. Im täglichen Leben verbinden wir alle diese verschiedenen Systeme im Sichtraume miteinander und kümmern uns wenig um die Strukturwunderlichkeiten, die dadurch bedingt sind. Das ist das „offene Immanenzsystem". Es „öffnet" die Geschlossenheit der geschlossenen Systeme.

Auch das Bewußtsein muß, wenn es für seine Gebilde eine eigene Seinsweise beansprucht, ontologischen Systemcharakter haben. Und wieder zeigt sich etwas Merkwürdiges: das Bewußtsein hat zwei ganz verschiedene solche Charaktere, einen inneren, kraft dessen seine Gebilde ein anderes Sein haben als die außenwirklichen, und einen äußeren, kraft dessen das Bewußtsein als Ganzes kein besonderes Sein hat, sondern wie ein außenwirklicher Bestand auftritt. Die inneren Systemcharaktere des Bewußtseins sind „Erlebniseinheit" (d. h. alle seine gleichzeitigen Bestände sind in jener eigentümlichen Weise miteinander, die allein wir bewußt nennen) und „psychische Kausalität" (d. h. frühere erlebniseinheitliche Bestände wirken über nichtbewußte Zeitstrecken hinweg auf spätere ein). Diesen inneren steht der ganz andere äußere Systemcharakter des Bewußtseins gegenüber, seine Außenkausalität, kraft deren es wie ein beliebiger Außenwirklichkeitsbestand mit anderen solchen Beständen in dauernder Wechselwirkung lebt.

Diesen beiden wesensverschiedenen Systemcharakteren entsprechen in der immanenten Welt zwei verschiedene Beziehungen zwischen Bewußtsein und Außenwirklichkeit, — „Überschneidung" und „psychophysische Relation". In Überschneidung steht das Bewußtsein zu der von ihm wahrgenommenen Außenwelt kraft seines inneren Systemcharakters. Es gibt Bewußtseinswirkliches, das nicht der Außenwirklichkeit angehört: Träume, Erinnerungen, Willensinhalte usw. Es gibt Außenwirkliches — und zwar unendlich vieles —, das nicht von uns wahrgenommen wird, das jeweils außerhalb des Bereiches unserer Sinne liegt. Dasjenige aber, das recht eigentlich Gegenstand der Immanenzontologie ist, die Gesamtheit unserer jeweiligen Wahrnehmungsinhalte, hat gleichzeitig an beiden Systemen teil. Hier „überschneiden" sich Bewußtsein und Außenwelt. Diese „Ü b e r s c h n e i d u n g s s t r u k t u r" ist problematisch, wenn wir, wie es der naive Realismus fordert, von der ontologischen Selbständigkeit sowohl der Außenwirklichkeit als auch des Bewußtseins ausgehen. Sie hätte eine ganz andere Problematik, wären die den Wahrnehmungen zugrundeliegenden Empfindungen allein wirklich, und Außenwirklichkeit wie Bewußtsein nur ihre Beziehungspunkte. Das lehrte der positivistische Phänomenalismus. Aber Jacoby lehnt diese Lehre ab, weil sie ontologisch zu Widersprüchen führe. Der naive Realismus kennt solche selbständigen Empfindungen nicht. Für ihn muß es bei der geschilderten Überschneidung zwischen Außenwirklichkeit und Bewußtsein bleiben. Die Überschneidung ist sein eigentliches Fundament. Auf ihr beruht die Immanenzontologie.

Hat man diese Überschneidung bisher überhaupt beachtet, so sah man sie als identisch mit der p s y c h o p h y s i s c h e n R e l a t i o n. Für Jacoby ist jedoch die psychophysische Relation, die Beziehung zwischen Bewußtsein und Gehirn, etwas ganz anderes als die Überschneidung zwischen Bewußtsein und Wahrnehmungsinhalt. Und ist die Überschneidung das Fundament der Immanenzontologie, so ist die psychophysische Relation ihr Fehler: diese Relation, ganz gleich ob man sie als Wechselwirkung, Parallelität oder Identität des Bewußtseins mit der Hirnrinde auffaßt, ist unverträglich mit der Überschneidungsstruktur und damit mit der Immanenzontologie überhaupt. Denn bei der Überschneidung tritt der wahrgenommene Außenwirklichkeitsbestand selbst unmittelbar im Bewußtsein auf. In der psychophysischen Relation dagegen wird seine Wahrnehmung dem Bewußtsein durch eine vielgliederige Kausalkette vermittelt. Nicht er selbst, sondern nur ein Abbild von ihm tritt in das Bewußtsein. Eines schließt das andere aus. Daher kann nur entweder die Überschneidung zu Recht bestehen oder die psychophysische Relation. Nun erwies sich die Überschnei-

dungsstruktur als problematisch. Dagegen ist die psychophysische Relation ein Faktum. Wenn sie in der Immanenzontologie nicht durchgeführt, ja nicht einmal angesetzt werden kann, da dort die Voraussetzungen für sie fehlen, so bricht die Immanenzontologie zusammen. Und wie deren Fundament die Überschneidungslehre war, so wird sich nunmehr die psychophysische Relation als Fundament der Transzendentalontologie erweisen.

Mit diesem „Zusammenbruch" der Immanenzontologie und der dadurch bedingten Wendung zur Transzendenzontologie verhält es sich aber nicht so, daß die Immanenzontologie etwa als vergebliche Bemühung um ein falsches Objekt betrachtet werden müßte. Allerdings, Außenwelt und Wahrnehmungswelt sind nicht identisch. Die Überschneidungssphäre ist nicht wirklich. Aber sie repräsentiert Wirklichkeit. Der erfahrungsimmanente Standpunkt ist theoretisch unhaltbar. Aber wir bleiben praktisch an ihn gebunden, können ihn gar nicht preisgeben. Wir können also nicht einfach, auf Grund der gewonnenen Einsichten, die Immanenzontologie verlassen. Vielmehr ist das Verhältnis das kompliziertere: daß die falsche Immanenzontologie der Wirklichkeit der Erkenntnisgrund ihrer richtigen Transzendenzontologie ist, und daß die durch diese aufgedeckten transzendenten Verhältnisse der Realgrund der Immanenzontologie sind. Die Transzendenzontologie streicht also die Immanenzontologie nicht aus, sondern drückt sie nur auf eine andere Stufe herab: auf die einer Erscheinungslehre.

Zur Transzendenzontologie bedarf es anderer methodischer Zurüstungen als zur Immanenzontologie. Von Bedeutung ist besonders die Fassung, die Jacoby dem Begriff der Gnoseologie gibt. Bei N. Hartmann bedeutet Gnoseologie Erkenntnislehre im Unterschiede von Ontologie als Seinslehre. Auch Jacoby stellt seine Gnoseologie der Ontologie gegenüber. Aber er nimmt „Gnosis" in dem weitesten Sinne des jeder Erkenntnis zugrundeliegenden „Meinens" überhaupt. Dieses Meinen durchbricht alle Wirklichkeitsschranken. Wir erreichen mit ihm das Fernste so leicht wie das Nächste; es gibt überhaupt nichts, was wir nicht meinen könnten, obwohl es unendlich vieles gibt, was wir nicht erkennen können. Denn Erkennen ist Meinen unter besonderen Bedingungen. Die Gnoseologie des Meinens ist für Jacoby der Schlüssel der Transzendenzontologie. Um seinetwillen ist unser Bewußtsein da. Und wenn das Vermeinte anders ist als das unserem Bewußtsein wirklich Vorliegende, so wird für uns dieses Wirkliche von dem Vermeinten „gnoseologisch verdrängt" bzw. „verschoben". Das „Vermeintsein" ist daher in unserem Weltbilde der Gegenspieler des

Wirklichseins, nicht das Erkanntsein. Als Meinungslehre, nicht als Erkenntnislehre, ist Gnoseologie Widerpart der Ontologie. Und die ganze Aufgabe der Transzendenzontologie wird darin bestehen, überall in unserem immanenten Wirklichkeitsbilde das Gnoseologische, das Vermeinte, von dem Ontologischen, dem Wirklichen abzulösen.

Welche Beschaffenheit hat nun die so aus den Erscheinungsstrukturen der immanenten Wirklichkeit erschlossene, sie widerspruchsfrei bestimmende und damit allererst erklärende transzendente Wirklichkeitssystematik? Die Transzendenzontologie ruht auf der These, daß die „deutungserfüllten Wahrnehmungsbestände, die wir immanenzontologisch als einen Teil der Außenwirklichkeit auffassen, so nicht selbst zu der Außenwirklichkeit gehören". Die Wahrnehmungswelt ist nicht die Wirklichkeit; sie stellt sie nur dar. Die Überschneidungsbestände sind nicht zugleich bewußtseins- und außenwirklich; sie sind nur bewußtseinswirklich. Die Außenwirklichkeit selbst ist der naturgesetzliche Zusammenhang nicht mehr des unserem Bewußtsein Gegebenen, sondern „derjenigen nicht-gegebenen Bestände, zu denen die ontologische Grundlage unseres Bewußtseins als außenkausaler Faktor gehört".

Die Transzendenzontologie ist sozusagen das Negativ der Immanenzontologie. Was wir erfahren, was anschaulich, handgreiflich vor uns liegt, was allgemein als das Wirklichste des Wirklichen gilt, das gerade ist in ihr unwirklich. Die Erfahrung könnte ihre biologische Bestimmung nicht erfüllen, wenn sie das wäre, wofür wir sie halten. Was wir erfahren, ist so, wie wir es erfahren, niemals wirklich. Das Wirkliche selbst ist unerfahrbar. Aber es ist aus dem Erfahrenen erschließbar. Denn in jeder Erfahrung steckt, verhüllt durch das Vermeinte, etwas Wirkliches. Überall in ihr hat die gnoseologische Deutung eine ontologische Grundlage. Und diese Grundlage gehört zur transzendenten Welt. Ihre Substanz ist das Gehirn. Aber das transzendente Gehirn, nicht dessen immanente Spiegelung, — sonst käme man zu einem sich selbst ad absurdum führenden gehirnphysiologischen Materialismus. Und identisch ist dieses transzendente Gehirn nicht mit dem, was wir erfahren; es steht hinter ihm als das, was wir gerade nicht erfahren: so wie eine weiße Wand mit Hell und Dunkel hinter einer Lichtspielaufführung steht. Das Bewußtsein selbst mit seinen gnoseologischen, nicht-wirklichen Einschlägen ist eine „überphysische Systematik". Von dieser überphysischen, erlebnishaften Art ist auch die psychophysische Relation; sie ist nicht als physisch oder den physischen Beziehungen analog zu denken.

Diese sonst meist beiseite geschobene Problematik wird bei Jacoby

grundsätzlich behandelt. Aber nicht um ihrer selbst willen, sondern im Rahmen der ontologischen Beziehungen zwischen der transzendenten und der immanenten Welt. Denn ist unser transzendentes Gehirn der wirkliche Schauplatz unserer Wahrnehmungen, so ist die Lösung des psychophysischen Problems zugleich eine Lösung der alten Frage, wie sich die transzendente Welt zur Erscheinungswelt verhält. Jacoby glaubt jedenfalls zeigen zu können, daß das transzendente Gehirn das unmittelbare Ding an sich ist, das hinter der Erscheinungswelt steht, und daß die weitere und weiteste Umgebung dieses Gehirns als mittelbares Ding an sich die *transzendente Welt* ist. In dieser leben wir mit unserer eigenen leiblichen und seelischen Wirklichkeit, ohne es zu wissen. Wir können zwar die transzendente Welt nicht anschauen, aber wir können aus der Anschauungswelt ihre Struktur in allen Einzelheiten erschließen. Wir können sie also begrifflich erkennen. Und nur auf sie, nicht auf die immanente Welt, treffen die Gleichungen der Physik zu.

Wir wollen noch versuchen, den größeren Rahmen aufzuzeigen, der diese transzendenzontologischen Untersuchungen umspannt. Darüber kann ja kein Zweifel sein: so systematisch Jacoby verfährt, so gering ist doch sein Interesse an einem alle philosophischen Probleme gleichmäßig in sich schließenden Universalsystem. Seine Untersuchungen gelten lediglich den „Seinsweisen“, die sich in unserem praktischen Wirklichkeitsbilde miteinander verflechten, während er eine Philosophie der „systematischen Vorentscheidungen“ wie Hartmann ablehnt. Es sind ganz konkrete Fragen, aus denen seine Systematik hervorgeht. Diese Fragen führen mit innerer Notwendigkeit auf den Bau unserer Begriffe von der *Zeit*. Denn die bisher beschriebenen Untersuchungen spielten in dem immanenten und dem transzendenten Raume. Die Zeit aber umfaßt den Raum jeder Gegenwart.

Die *Zeitlehre* Jacobys, seine ontologische Unterbauung der sog. Minkowskiwelt, ist das vielleicht wichtigste Stück der Wirklichkeitsontologie. Bisher glaubten viele Physiker, für die Wirklichkeit an einer Trennung zwischen Raum und Zeit festhalten zu müssen, weil diese Trennung offenkundig in unserer Erfahrung vorliegt. Jacoby glaubt demgegenüber zeigen zu können, daß diese Erfahrung trügt, und daß hinter ihr eben die vierdimensionale Struktur liegt, gegen die von jenen Physikern die Erfahrung ins Feld geführt wird.

Raum und Zeit bilden für Jacoby eine Einheit, eine vierdimensionale Mannigfaltigkeit, bei der sich die Zeit zum Raume verhält wie eine n-dimensionale Mannigfaltigkeit zu einer in ihr enthaltenen n-1-dimensionalen Phase: der Raum jeder Gegenwart ist also die drei-

dimensionale Phase einer vierdimensionalen Mannigfaltigkeit. Daß es uns anders erscheint, daß wir Raum und Zeit trennen, und die Zeit für eindimensional halten, erkläre sich aus unserer praktischen Gebundenheit an die dreidimensionale „Froschperspektive" der jeweiligen Gegenwart (gegenüber der vierdimensionalen „Vogelperspektive" einer alle Gegenwartsphasen umfassenden „Zeitwelt"): „Wie ein Frosch aus der Tiefe die Welt nicht nach ihrer eigenen, sondern nach der Maßgabe seiner für sie zu engen Daseinsbedingungen erfaßt, so erfaßt das n-1-dimensionale Wesen aus seiner Phase die n-dimensionale Mannigfaltigkeit nicht nach ihrer eigenen n-dimensionalen, sondern nach der Maßgabe seiner für sie zu engen n-1-dimensionalen Verhältnisse." Es hält seine Phase für die allein wirkliche. Könnte es wie ein Vogel „aus der Höhe die wahre Weite der Fluren überschauen", so würde es ihm klar werden, daß in der Zeitwelt, wie sie wirklich ist, ein Nacheinander gar nicht besteht, daß den einzelnen Gegenwartsphasen ihr wechselseitiges Verhältnis in der Zeit als „nacheinander" nur erscheint. Es würde erkennen, was die Transzendenzontologie der Zeit lehrt, daß unser Zeitbegriff seiner Struktur nach zwei Seinsschichten besitzt, die sich nicht widerspruchslos vereinigen lassen: in dem Horizont unserer Wahrnehmungen das Nacheinander als Wanderung der Gegenwart aus der Vergangenheit in die Zukunft, in welcher Wanderung allein es so etwas wie Bewegung und Ruhe gibt, und jenseits jenes Horizontes die Zeitwelt, durch welche die Gegenwart hindurchwandert, und in der es nur verschieden gerichtete „Weltlinien", nicht aber Bewegung und Ruhe gibt.

Mit der Aufdeckung dieser nacheinanderlosen Weltordnung schließt die Transzendenzontologie der Wirklichkeit ab. Es ist vielleicht nicht überflüssig, von hier aus den Blick zurückzulenken auf die transzendentale Ästhetik der Kritik, und den Abstand der Raumzeitlehre Jacobys von ihr zu messen. Wie in Kants Erkenntnistheorie, so sind auch in dieser Ontologie Raum und Zeit subjektive Bedingungen unserer Erfahrung, empirisch real, gnoseologisch ideal. Aber sie sind subjektiv nur hinsichtlich ihrer Perspektive: einer flächenhaften räumlichen und einer nacheinanderhaften zeitlichen. Nur insofern sind sie auch apriori. Und ihre Apriorität ist eine bewußtseinsontologische, keine transzendentallogische, — schon deswegen nicht, weil Raum und Zeit als subjektiv notwendige Deutungsformen eben nicht logisch eindeutig, also von nur praktischer, nicht theoretischer Geltung sind. Im Hintergrunde der Erscheinung steht wie bei Kant so bei Jacoby als transzendent und anschauungsfremd die Welt der Dinge an sich. Aber im Gegensatz zu Kant ist diese Welt für Jacoby begrifflich erkennbar. Und sie, nicht wie bei Kant die „empirische Realität", bildet den Gegenstand

der physikalischen Erkenntnis. Denn echte Kausalität gibt es nur in der transzendenten Welt, nicht in der erfahrbaren. Und was die „kopernikanische Wendung" Kants betrifft, so liegt eine Beziehung zu Kopernikus auch bei Jacoby vor. Aber eine ganz andere: einerseits ist das ptolemäische Weltbild immanenzontologisch bedingt, das kopernikanische nur transzendenzontologisch möglich, anderseits ist die Raumzeitunion die Vollendung des kopernikanischen Weltbildes, wie das Nacheinander die Vollendung des ptolemäischen.

III. KAPITEL

METAPHYSIK

Ontologie ist Metaphysik, und Metaphysik in jedweder Gestalt ist immer auch Lehre vom Sein des Seienden, Ontologie. Das leuchtet ein. Doch läßt sich nicht verkennen, daß schon geschichtlich ein typischer Gegensatz zwischen „grundwissenschaftlicher" Seinslehre und „überwissenschaftlicher", religiös-weltanschaulich weit stärker durchbluteter Metaphysik des Symbolischen besteht. Wobei es fast wie ein böser Zufall erscheint, daß gerade die 14 Bücher des Aristoteles den Namen „Metaphysik" erhielten; denn diese „erste Philosophie" hat gegenüber der platonischen, mehr noch: neuplatonischen Metaphysik ein ganz anderes Gepräge. Dieser typische Unterschied ist in der Philosophiegeschichte, trotz häufiger Überbrückungsversuche (und trotzdem natürlich in der aristotelischen und scholastischen Ontologie ein nicht geringer Gehalt an echter Metaphysik steckt), nicht beseitigt worden. Es liegt im Wesen der Sache, daß er nicht beseitigt werden konnte. Will also das Gegenwartsdenken die Ontologie erneuern — was ja, wie gezeigt, nur sehr bedingt zutrifft —, so wird sich in ihm auch der Gegensatz von Metaphysik und Ontologie erneuern.

In der Tat ist das erste, was auffällt, eine gewisse metaphysische Enthaltsamkeit der Ontologen. Nur Heideggers „Fundamentalontologie" hat sich zur Metaphysik entwickelt. Aber eben: entwickelt. Vielleicht, weil ihr Ansatz von vornherein ein metaphysischer war. Hartmann sprach von „Metaphysik" der Erkenntnis, meinte aber die ontologischen Voraussetzungen der Erkenntnislehre. Trotz spekulativen Einschlags ist doch seine Ontologie so metaphysikfeindlich, daß sie fast wie ein „ontologischer Positivismus" aussieht. Für Jacoby ist Metaphysik „Lehre vom Übersinnlichen", ihre Aufgabe: „Erforschung der übersinnlichen Welt als solcher". Allgemeine Ontologie und Metaphysik, als „spezielle Beschreibung der übersinnlichen Welt", seien nicht dasselbe. Die Ontologie ist Grundlage und Voraussetzung der Metaphysik, aber nicht mit dieser identisch.

Das ist gewiß sachlich und methodisch begründet. Die Sache der Ontologie scheint nicht die Sache der Metaphysik zu sein, und die Methode der Ontologie unterscheidet sich von der (spekulativen) Me-

thode der Metaphysik wenigstens darin, daß sie alle symbolischen (Sinn-)Aussagen über das Sein ausschließt. Solche „Letztheiten" wie Gott, Schöpfung, Seinsvollkommenheit und analogia entis (die Requisiten der traditionellen „Ontotheologie") stehen nicht auf ihrem Programm. Und insofern die „Theologie" des Seins eben darauf beruht, daß dem Sein des Seienden ein „Sinn" substituiert, das Seiende als solches zum A u s d r u c k e i n e s I n n e r l i c h e n gemacht, daß die Region der Innerlichkeit, Selbstheit, Personalität als durch das Sein im Ganzen noch hindurchgreifend, ja als dieses Sein eigentlich erst ganzmachend gedacht wird, — insofern steht natürlich auch diese „Innerlichkeit" nicht auf dem Programm der nicht-metaphysischen Ontologien.

Eine rein systematische Aufgabe wäre es, zu untersuchen, ob die Ontologie, soweit sie mehr und anderes sein will als ein gegenstandstheoretischer Objektivismus, einerseits metaphysische Probleme offenläßt, die gelöst werden wollen, andererseits metaphysische Voraussetzungen enthält, die sie im Dunkeln läßt. Mit gewollten Einschränkungen ist es in der Philosophie nicht getan. Sie müssen sich als notwendige Begrenzungen erweisen, und das können sie nur im Rahmen einer prinzipiell kritischen, kritizistischen Philosophie. Die Ontologie der Gegenwart hat diesen Rahmen preisgegeben; sie glaubt, ihn gesprengt zu haben. So kann sie der Spekulation nur Enthaltsamkeit entgegensetzen. Das tut sie in reichlichem Maße. Wird sie aber damit jemand überzeugen, dem es gerade darauf ankommt, seine metaphysischen Triebe zu befriedigen?

Der entscheidende Punkt einer solchen systematischen Untersuchung wäre offenbar die Beziehung des Seins im Ganzen zur „Idee" (im Platonischen oder Kantischen Sinne). Setzt jeder Entwurf einer Strukturtheorie des Seins, jede ontologische Kategorienlehre nicht diese Beziehung zur Idee als Hypothesis des Seins im Ganzen, der Totalität des Seins voraus? Das wenigstens ist klar, daß unter den Enthaltsamkeiten der Gegenwartsontologen die bedenklichste die ist, der Idee einen Platz innerhalb „des" Seins zu reservieren (ideales Sein), und so zu tun, als wenn sich die Einheit des in Regionen, Schichten, Stufen, Sphären aufgeteilten Seins von selber verstehe. Natürlich bedeutet der Schritt zur Idee auch den Schritt zur Subjektivität, Innerlichkeit, „Interiorität" des Seins, — ob man ihn nun für einen Rückschritt zur „Erkenntnistheorie" oder für einen, ebenso gefährlichen Fortschritt zur Theologie hält.

Doch interessiert uns das nicht aus systematischen Absichten, sondern um uns über die verwandtschaftlichen Verhältnisse zwischen Ontologie und Metaphysik etwas genauer zu orientieren. Ontologie und Metaphysik sind voneinander unterschieden. Das war der Punkt, von

dem wir ausgingen. Ontologie und Metaphysik sind nichtsdestoweniger aufeinander angewiesen. Es wird also auch im Gegenwartsdenken, das den Gegensatz beider stärker hervorkehrt als ihre Verwandtschaft, Übergangsformen geben. Und einer solchen Übergangsform gilt nun die Überlegung, daß Ganzheit, Sinn und Selbst des Seins zusammengehören: der idealistischen Ontologie.

Über sie wurde bereits oben einiges vermerkt[1]. Die Metaphysik Hegels ist das letzte große Beispiel idealistischer Ontologie im 19. Jahrhundert; die Ontologie Herbarts — für deren Verständnis wenig geleistet ist, wenn man ihren sog. „Realismus" hervorhebt — das Gegenbeispiel für eine wesentlich unmetaphysische Ontologie (sehr charakteristisch ist dafür Herbarts Ablehnung der spekulativen Religionsphilosophie, d. h. der Verbindung von Ontologie und Theologie zur Metaphysik). Weit geringer ist der spezifisch ontologische Einschlag in Schellings Metaphysik: Schelling ist von Haus aus Metaphysiker; er ist der größte, ja der einzige Metaphysiker, der diesen Namen im 19. Jahrhundert zu Recht trägt. Voluntarismus und mythologischer Irrationalismus verweisen auf Schelling; der Neuidealismus verweist eher auf Hegel: die idealistische Ontologie der Gegenwart ist denn auch von hier aus bestimmt.

Aus der Lebensphilosophie der Romantik, aus dem mythologischen Irrationalismus (Bachofen) und gewissen Voraussetzungen der Schopenhauerschule und der Philosophie Nietzsches ist diejenige Gegenwartsmetaphysik hervorgegangen, die wir hernach behandeln werden: die Philosophie von Ludwig Klages. Sie ist Metaphysik mit radikaler Ablehnung — und freilich dementsprechender Sinnumwertung — jeder Ontologie. Viel mehr dem Idealismus verwandt, jedoch in ähnlicher Weise ontologischer Begriffsbildung abgeneigt, ist der Irrationalismus von Hermann Schwarz. Noch stärker am (klassischen deutschen) Idealismus nicht nur, sondern auch an der Scholastik orientiert, ist der „Universalismus", die Ganzheitsmetaphysik von Othmar Spann: die Ontologie des Idealismus wird hier ausdrücklich herausgestellt und zum Thema gemacht.

Auf diese Metaphysiker wird ausführlicher einzugehen sein. Zuvor aber ist auf einen Denker hinzuweisen, der in seiner Metaphysik die Besonderheiten idealistischer Ontologie aufs beste veranschaulicht: auf Max Wundt. Wundts Philosophie ist ganz und gar nicht originalitätssüchtig. Der Einwand, ihr ihre Eigenart zu nehmen, indem man sie nur als Beispiel für eine Grundform ontologisch-metaphysischen Philosophierens betrachtet, dürfte ihr gewiß nicht als Einwand

[1] Vgl. S. 389.

erscheinen. Im Gegenteil. Wundt bekennt sich zur philosophia perennis als Einheit von Geschichte und System der Philosophie, als „Grundgestalt" der Mannigfaltigkeit philosophischen Denkens. Diese einheitliche Philosophie sucht er in seinen Werken darzustellen; zuerst historisch, dann systematisch. Die These des Katholizismus von der Vollendung der philosophia perennis in Thomas übernimmt er nicht, sieht diese Vollendung vielmehr im klassischen deutschen Idealismus. Verbindend, nicht trennend, gibt er auch als Systematiker der Einheit, nicht der Verschiedenheit von Ontologie und Metaphysik Ausdruck. Dennoch überwiegt das ontologische Moment. Gerade das macht seine Systematik so instruktiv.

Max Wundt, 1879 in Leipzig als Sohn von Wilhelm Wundt geboren, habilitierte sich 1907 in Straßburg mit einer Schrift über den Intellektualismus in der griechischen Ethik, an die sich sogleich eine große zweibändige, 1911 vollendete Geschichte der griechischen Ethik anschloß. 1918 wurde er Extraordinarius in Marburg, 1920 Ordinarius in Jena, wo er neben Bruno Bauch und Rudolf Eucken lehrte. 1929 kam er nach Tübingen. Zu den Werken der früheren Zeit gehört außer einer Darstellung der Philosophie Platons (Platons Leben und Werk 1914) eine umfangreiche Arbeit über Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals (1907).

Zum Kantjubiläum 1924 erschien ein nicht minder stattlicher Band aus seiner Feder: „Kant als Metaphysiker". Dieses Buch ist für die Kantinterpretation der Gegenwart in mehr als einer Hinsicht bedeutungsvoll geworden: nicht nur als Wegbereitung der „ontologischen" Kantauffassung (Hartmann, Heidegger, E. Herrigel, G. Krüger), sondern auch für die Erschließung der Traditionszusammenhänge, aus denen die Kritik entstand. Mit der älteren Auffassung, die im Kritizismus einen grundsätzlichen Neueinsatz und in der Philosophie des Deutschen Idealismus die Entfaltung dieses Ansatzes sieht, bricht Wundt. Er bezieht Kant so völlig in die metaphysische Tradition ein, daß er ihn geradezu als deren Erneuerer betrachtet und seine eigentlich „kritische" Leistung in der Überwindung der aufklärerisch-empiristischen „Erkenntnistheorie" erblickt. Damit fällt die (allerdings auf Kant selber zurückgehende) ältere These, daß der Kritizismus eine Verbindung der beiden Gegensätze: Rationalismus und Empirismus ist. Nach zwei Richtungen hat Wundt seine Untersuchungen fortgeführt: In einer Monographie über Fichte (1927) und mehr noch in den Fichteforschungen 1928 hat er sich um die Erschließung des Deutschen Idealismus bemüht, wobei sein Talent, auch die schwierigsten Problemzusammenhänge (der Fichteschen Wissenschaftslehren) geistesgeschichtlich zu erhellen, besonders hervortritt; in einer Arbeit über die deutsche Schulmetaphysik des

17. Jahrhunderts (1939) hat er die der Überlieferung durch Überfremdung verlorengegangene Arbeit eines ganzen Jahrhunderts wieder ans Licht gebracht. Zusammenfassend hat er 1931 über die Geschichte der Metaphysik berichtet.

Einen Übergang von diesen philosophiehistorischen Schriften, denen noch eine Arbeit über die Philosophie an der Universität Jena (1938) und eine Untersuchung über Platons Parmenides (1935) hinzuzufügen ist, zum systematischen Hauptwerk bilden die politisch-philosophischen Schriften Wundts: Vom Geist unserer Zeit (1920), Staatsphilosophie (1925), Deutsche Weltanschauung (1926), mit denen er in die Reihe jener nationalen Denker tritt, die in der Systemzeit für Deutschlands Erneuerung kämpften. Wie Bruno Bauch, Hermann Schwarz, Felix Krueger gehört auch Max Wundt zu den Mitbegründern der 1917 gegründeten Deutschen Philosophischen Gesellschaft.

1937 erschien die in unserem Zusammenhange wichtigste Arbeit: Ewigkeit und Endlichkeit, die nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Logik, Ethik und Ästhetik Wundts enthält. Die Metaphysik ist Ontologie (wenn auch der Terminus Ontologie wie jeder andere fremdsprachliche vermieden wird): an der Spitze der „Wesenslehre" steht die Lehre vom Sein. Sein ist universal, allumfassend, allgemein. Aber es ist darum nicht eindeutig (univok). Das uns „zunächst zugängliche" Sein, das gewöhnliche, gemeinsame, „gemeine" Sein, ist bestimmtes Sein und als solches bedingt. Es enthält aber den Anspruch auf unbedingtes, „reines" Sein. Das ergibt — wie Wundt zeigt — einen Widerspruch, der die Ontologie dialektisch macht. Das reine Sein ist das Eine, Unendliche, Allbedingende; sein Reich ist das Reich des Möglichen. Das gemeine Sein ist im Werden bestimmtes Sein, Dasein; sein Reich ist das Reich des Wirklichen.

Doch ist der Gegensatz kein ausschließender; er ist als dialektischer, widerspruchsvoller zur Auflösung bestimmt. Das reine Sein, zu dem wir aufsteigen, erweist das gemeine Sein als nichtig: dieses ist auch Nicht-Sein, hat Teil am Sein und am Nichts, das „Nichts gehört also zum Sein wie der Schatten zum Ding". Andererseits ist es als Wirklichkeit vom reinen Sein bewirkt: das reine Sein, „hingewandt zum gemeinen Sein", ist Wirken, schöpferisches Leben, Tätigkeit; es gibt dem gemeinen Sein das Gesetz, indem es ihm zeigt, was es sein soll. So tritt der Wert, das in diesem „Soll" Gemeinte, bereits in der Seinslehre selber auf. Die Wertreihen, die dem reinen Sollen entspringen, sind gleichsam Vollzugsreihen des nach Vollendung strebenden gemeinen Seins. Logik (das Wahre), Ethik (das Gute), Ästhetik (das Schöne) sind ontologisch fundiert. (Es ist dabei unschwer zu sehen, wie so schon im Ansatze von Wundts Metaphysik ineinandergreift, was dem Neuidealis-

mus das Gepräge gibt: Hegels Seinsdialektik, Rickerts transzendentes Sollen, Euckens Tatleben.)

Das reine Sein „ist" Sein; das gemeine Sein „hat" Sein. Das reine Sein ist zeitlos, vollkommen, Sein im Ursprung; das gemeine Sein ist Sein im Werden, Hineingestelltsein zwischen Sein und Nichts. Als bestimmtes Sein ist das gemeine Sein Dasein, und Dasein ist das aus sich herausgetretene, von sich selber entäußerte Sein. Was für das reine Sein zusammenfällt, tritt am gemeinen, endlichen Sein auseinander: Dasein und Sosein. Indem das Sein da ist, ist es als vieles „so" oder „so". Es bleibt aber ständig auf seinen Ursprung bezogen. So hat das Dasein nicht bloß in sich einen Bruch (die zum Dasein als Daß-Sein gehörende Irrationalität), sondern es ist an sich doppelseitig: als Erscheinung und Wesen. Erscheinung ist Dasein, indem es das aus sich herausgetretene, im Werden sich darstellende Sein selber ist. Wesen ist das Dasein, indem es auf seinen Grund bezogen bleibt und sich als bestimmtes vor der völligen Entäußerung, Vernichtung bewahrt: das Wesen ist recht eigentlich das Sein im Dasein, die Seinheit (essentia).

Drei Punkte sind noch herauszugreifen, um den idealistischen Charakter dieser Ontologie ganz zu veranschaulichen: Wundts Begriff vom Selbst, vom Geiste als sich selber durchsichtigem Leben, und von der Individualität als Vollendung der Erscheinung. Zum Selbst (Subjekt) ergibt sich der Zugang allerdings zunächst von der Wahrheitslehre aus, insofern Wahrheit Übereinstimmung nicht bloß des Denkens als Urteilens, sondern auch der Anschauung, des Gefühls und Willens, also: des Selbst mit dem Sein ist. Aber diese Übereinstimmung ist keine bloß subjektive (für uns), sondern eine ontologische: das Wesen, das Sein im Dasein, ist Einheit von Sein und Selbst. „Die Lehre vom Wahren ist in der Lehre vom Wesen begründet; das Wahre ist das Wesen. Das wesenhafte Sein ist wahr und das wahre Sein ist Wesen." So ist das Selbst, die Subjektivität, „das sich selbst durchsichtige Sein, und das Sein ist, was das Selbst als sein eigenes Gesetz erblickt".

Ebendamit aber ist Selbstsein keine bloße Reflexion-in-sich (Bewußtsein), sondern „geistbestimmtes Leben des Menschen". Der Mensch als Träger des Selbst, Daseinsmitte, Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, weiß sich als Widerspruch, dessen Lösung ihm doch durch die in ihm gegebene Koinzidenz der Gegensätze aufgegeben ist. Er ist das Lebewesen, „das sein Gesetz nicht nur lebt, sondern es zugleich weiß und hervorbringt". Als solches ist er geistbestimmt, und sein Geist das „sich selber durchsichtige Leben". (In der früheren Arbeit über den Geist unserer Zeit wurde der Geist bestimmt als „Inneres"; aber nicht von der Art der in der Seele aufsteigenden Stimmungen, Gefühle, sondern als wahrhaft Inneres, „in dem das Bewußtsein selbständig über

allem Äußeren steht". Ersichtlich ist die Fassung des Geistproblems hier noch zu subjektivistisch.)

Das Wesen ist doppelsinnig: als Seiendes (ens) und Wesenheit (essentia). Doch ist die erste Bedeutung aus der zweiten abzuleiten: das seiende Einzelwesen hat seine Wesenheit aus seinem Grunde, dem reinen Sein. Freilich hat es nur Teil an diesem Grunde; es ist zugleich auf anderes (Einzelnes) bezogen, durch anderes mitbestimmt: als Einheit (Größe), Art (Sosein) und Gestalt. Diese Bestimmtheiten sind kategoriale, Anschauungskategorien („Schauweisen"). Das sind die Kategorien der Individualität, — dialektisch zu fassen, wie alle Seinsbestimmtheiten. Gestalt also ist Synthesis, Verbindung von Größe und Art, Gestalt ist Ganzheit. Nicht schon als Gestaltqualität, wie die Psychologen meinen, sondern durch Beziehung der Gestalt auf das Wesen: dieses ist selbst Vereinigung von Identität („Nämlichkeit") und Unterschied, und als solche Urbild von Gestaltganzheit. Darauf verweist die in der Erscheinung abgeschlossene Individualität: in ihr vollendet sich die Erscheinung; in ihr bringt sich die Ganzheit des Wesens „am stärksten und deutlichsten zur Wirkung". Die Lehre von der Erscheinung mündet also — echt neuidealistisch — in die Lehre von der Persönlichkeit.

Was uns in Wundts Metaphysik einheitlich, begrifflich konzentriert und zugleich formvollendet entgegentritt, wird uns auch bei anderen Metaphysikern begegnen. Fraglich bleibt nur, ob und wieweit es kennzeichnend für die Metaphysik der Gegenwart ist. Und da ist wohl klar — auch wenn wir uns nicht schon früher in diesem Sinne ausgesprochen hätten —, daß die Arbeit dieser Metaphysiker der Erhellung, Wiederbelebung, Zusammenfassung eben der Tradition, also der Vergangenheit, nicht der Gegenwart als solcher gilt. Auf das Verhältnis von Aktualität und Traditionalität ist hier nicht nochmals einzugehen. Die idealistische Metaphysik der Gegenwart überhaupt ist geistesgeschichtlich ein Bestandteil der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Der Neuidealismus der Jahrhundertwende feiert hier noch späte Triumphe. Und wenn wir seine letzten Ausläufer in einem Kapitel behandeln, das dem Aufbau des Gegenwartsdenkens gilt, so nicht, um diesem Idealismus zuletzt noch eine Bedeutung beizulegen, die ihm nicht zukommt, sondern aus Gründen des Kontrastes: um das Metaphysik-Problem der Gegenwart gerade im Gegensatz traditioneller und aktueller Metaphysik zu erfassen.

Denn nicht hier, bei den Idealisten, sind die Keime des Neuen, sondern bei ihren Gegnern. Genauer: sie sind dort, wo sich Metaphysik am Sinnproblem neu entwickelt. Symptomatisch ist uns dafür die-

jenige Richtung im Gegenwartsdenken, die wir als charakterologische Metaphysik bezeichnen können: Klages' „Lebenswissenschaft", Jungs „Philosophie des Unbewußten" und Weinhandls „Gestaltanalyse". Was hier auf den Trümmern der alten „Psychologie" entsteht, ist — wenn es auch systematisch mit der idealistischen Metaphysik nicht in Wettbewerb treten kann und von „Vollendung" weit entfernt ist — eine Metaphysik des Symbolischen, der „Bilder" (Klages), „Urbilder" (Jung), „aufschließenden Symbole" (Weinhandl). Gerade die von der idealistischen Tradition des vorigen Jahrhunderts verdeckten Ansätze, insbesondere des mythologischen Irrationalismus, kommen hier zum Durchbruch. Freilich kommt es dabei — besonders bei Klages selbst — auch zu jener Erneuerung romantischen Lebensgefühls, die in unserer Zeit heftigen Widerspruch erfahren hat und der man allenthalben durch eine „neue Sachlichkeit" zu begegnen suchte. Es ist hier nicht nach dem — keineswegs eindeutigen[1] — Sinn von „Romantik" und „romantischem Lebensgefühl" zu fragen. Natürlich besteht für jede, am Erleben sich orientierende Bildmetaphysik die Gefahr, in bloße Erlebnis- oder Gefühlsphilosophie abzugleiten und als „romantischer" Subjektivismus zu enden. Aber daß das Subjektivitätsproblem oberhalb der Ebene aller „Sachlichkeit" und „Objektivität" in untrennbarer Verbindung mit dem Metaphysik-Problem selbst wieder auftaucht, ist ebensowenig zu leugnen: hier ist der gemeinsame Fußpunkt jeder, ob Bild- oder „bildloser" (idealistischer) Metaphysik.

Ein aus dem axiologischen Idealismus hervorgegangener Versuch, die „Möglichkeit" der Metaphysik zu begründen, ist lehrreich genug, um als Beispiel für den Übergang von der älteren, idealistischen Metaphysik zur neuen Bildmetaphysik zu dienen. R. Kynast (Intuitive Erkenntnis 1919, Kant 1928, Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart 1930, Problemgeschichte der Pädagogik 1932) sucht einen „Weg zur Metaphysik" (1927) über die „Rangordnung der Werte" unter dem Gesichtspunkt des „Gestalterlebens" eben dieser Rangordnung. „Metaphysik ist Gestalt", — das soll heißen, daß metaphysische Erkenntnis nichts anderes ist als die „urteilsmäßige Fixierung des Gestalterlebnisses der Wertrangordnung und damit der Wertrangordnung selbst". So hat Metaphysik ein „ichhaft-erlebnismäßiges" Gefüge, ja sie ist Einheit stiftend, sinngebend in einer aller „Wissenschaft" grundsätzlich überlegenen Weise. Diese Formulierung ist idealistisch. „Die Ganzheiten religiösen Erlebens und die Wertbeurteilungen aus ethischer Gesinnung sind es, die in das Gestalterlebnis transponiert das Eigentümliche der Metaphysik ausmachen." Solche ethisch-theologi-

[1] Vgl. weiter unten S. 532.

sche Konsequenz kann auch nicht überraschen. Aber daß überhaupt vom „Sinn" zur „Gestalt" fortgeschritten wird, zeigt einen Weg, nun auch weiter von der „Gestalt" zum echten Symbol fortzuschreiten, — zum Symbol, das nicht gestiftet und freilich auch nicht als wesenhafter Bedeutungsgehalt geschaut, sondern in der Besonderheit eines realen Anspruches erlebt wird.

Ludwig Klages

Im Jahre 1914 starb in München dreiundsechzigjährig Theodor Lipps. Er war Professor der Psychologie und galt als entschiedener „Psychologist". Hatte er doch, außer einer Menge psychologischer Arbeiten auch solche zur Logik (Grundzüge der Logik 1893), Ethik (Die ethischen Grundtatsachen 1899) und Ästhetik (Der Streit über die Tragödie 1891, Ästhetik 1905—1906) verfaßt, alle nach psychologischer Methode. Daß seine Psychologie jedoch introspektive Psychologie, Bewußtseinslehre war und in eine wohldurchdachte Theorie des Selbstbewußtseins mündete (Das Selbstbewußtsein 1905), in deren Mittelpunkt das Du-Problem stand (Psychologische Untersuchungen I/II, 1905—1913), konnte um so leichter in Vergessenheit geraten, als damals gerade die Blütezeit der Phänomenologie begann. Nur eines blieb von Lipps in Erinnerung: seine Lehre von der „Einfühlung" (Zur Einfühlung 1913). Der Subjektivismus dieser Introjektionstheorie wurde von Scheler ebenso heftig kritisiert, wie vormals Husserl die „psychologistische" Logik kritisiert hatte.

„Einfühlung" sollte der sehr verwickelte Tatbestand sein, daß ein rein subjektives Element im Gegenstande angetroffen wird, — nicht im Gegenstande „als solchem", sondern im Gegenstande „wie er für das auffassende Subjekt da ist". „Einfühlung" sollte bedeuten, daß die „tote" Objektwelt nur lebendig erscheint auf Grund einer Selbstvergegenständlichung, Introjektion. Da es im erkenntnistheoretischen Denken des 19. Jahrhunderts eine Fülle von Introjektionstheorien gab, fiel die Besonderheit der Lippsschen Formulierung nicht auf. Auch uns braucht sie nicht zu beschäftigen.

Und doch hat Lipps Wirkungen gehabt. Andere freilich, als er sich träumen ließ. In München zählte Ludwig Klages zu seinen Schülern. In Klages' Psychologie hat Lipps' Einfühlungstheorie fortgewirkt. Die bei Lipps angelegte Unterscheidung einer toten, gesetzmäßigen Objektwelt (Gegenständlichkeit) und einer, für meinen „Eindruck" leben-

digen, ein-gefühlten Gefühlswelt (Zuständlichkeit) wird bei Klages weitergeführt zu der Unterscheidung gedachter „Gegenstände" und beseelter „Bilder". Lipps' Apperzeptionstheorie (nach der alle Ordnung der Gegenstände eine von uns apperzeptiv „hineingesehene" ist) wird noch mehr zugespitzt. Freilich wendet Klages die Einfühlung um in Ekstasis. Und freilich ist er Metaphysiker. Entscheidend aber — gerade auch für seinen Kampf gegen Bewußtsein und Geist — bleibt doch, daß dieser Metaphysiker als Bewußtseinspsychologe, Erkenntnistheoretiker begonnen hat, und daß auch noch seine spätere Bewußtseinslehre in vielem auf Lipps zurückweist.

Ludwig Klages ist einer der am meisten umstrittenen Autoren der Gegenwart. Der 13. Kongreß der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1936 („Seele und Geist") galt, wenn nicht ausdrücklich, so doch sehr unausdrücklich, der Widerlegung seiner „geistfeindlichen" Lehren. Natürlich hat er eine gläubige Gemeinde. Aber sein Publikum ist größer. Seine Werke in „mäandrischer Gedankenführung", in einer Kunstsprache also, die ihr Vorbild an der epischen Dichtung (mit ihrem „plastischen Stil", „auseinanderfaltenden Vortrag") findet, sind alles andere als leichtverständlich, und werden doch gelesen. Wer nüchterne Beglaubigungen wünscht, kann sich in jeder öffentlichen Bibliothek überzeugen, wie groß die Nachfrage nach ihnen ist; während sich die Bücher der gefeierten Kollegen inzwischen mit einer Staubschicht bedecken. Das kann sehr unsachliche Gründe haben. Aber es hat mindestens den einen sachlichen Grund, daß Klages nicht bloß über Metaphysik schreibt, sondern in echter Forschung selbständige metaphysische Einsichten erarbeitet.

Diese Forschung ist die zur Metaphysik umgewandelte Charakterkunde, die Klages zunächst zur selbständigen „Wissenschaft" macht, um sie dann metaphysisch weiterzubilden. Davon, daß er der „Begründer" der Charakterkunde sei *(H. Prinzhorn)*, kann freilich nicht die Rede sein. Nicht bloß in Frankreich (Ribot, Paulhan) und England (Mill), sondern auch in Deutschland selbst gab es genug Ansätze zur Charakterologie (Herbart, Schopenhauer, Bahnsen), und eine der frühesten Arbeiten Klages' (1899) galt seinem unmittelbaren Vorgänger Julius Bahnsen (dem Schopenhauerschüler, dessen „Beiträge zur Charakterologie" 1867 erschienen waren). Aber die von Klages vorgefundenen Charakterlehren sind eben nicht „Wissenschaft" im positivistischen Sinne. Sie sind nicht exakt. Sie passen auch nicht zur damaligen Psychologie. Um Exaktheit der Charakterkunde aber bemüht sich der spätere Metaphysiker. Und es ist von Interesse zu sehen, zu welcher Pseudoexaktheit Klages die Charakterkunde ausbildet. Ganz im Geiste

der experimentellen Wissenschaften gibt es bei ihm Formeln für Reagibilität, Depression, Manie, „Triebkraft“ und „Hemmung“, insbesondere für die Struktur der Temperamente, — Formeln, die es sogar mit Herbarts mathematischer Psychologie aufnehmen können. Das freilich wird durchkreuzt von einer wesentlich dichterisch-intuitiven Auffassung des menschlichen Seelenlebens.

Kommt doch Klages von einer positiven Wissenschaft her, die solchen Versuchen Vorschub leisten mußte: der Chemie. Geboren 1872 in Hannover, studierte er in München, wo er 1900 mit einer chemischen Arbeit (über die Synthese des Menthons) promovierte. Schon vorher hatte er sich dichterisch betätigt und (in den „Blättern für die Kunst“) mehrere Aufsätze zur Ästhetik veröffentlicht; eine Arbeit über Stefan George (1902) bezeugt jedenfalls seine damalige Zugehörigkeit zur George-Schule, wenn er sich auch später abwandte. Zu Theodor Lipps, dem Ästhetiker und Psychologen, ins Seminar zu gehen, lag nahe. Aber das eigentliche Gebiet seiner Beschäftigung war die Graphologie. Das war um diese Zeit noch eine recht zweideutige, geheimnisvolle „Wissenschaft“. Klages hat sie besser begründet, als es vorher und nachher anderen gelungen ist. 1910 erschienen seine „Probleme der Graphologie“, 1917 sein Buch „Handschrift und Charakter“.

In der Handschrift haben wir es mit fixierten Ausdrucksbewegungen zu tun, die nach „Stärke, Dauer und Richtungenfolge“ die „Gestalt einer seelischen Regung“ wiedergeben, — es lag nahe, das Prinzip der Handschriftendeutung zum Prinzip der Deutung seelischer Bekundungen überhaupt zu machen, und das war der Weg, den Klages zunächst beschritt. (Mit den „Problemen der Graphologie“ bilden die „Prinzipien der Charakterologie“, im gleichen Jahr erschienen, ein Ganzes; 1913 veröffentlicht Klages sein Buch über Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft; die Prinzipien tragen von der 4. Auflage an den Titel: „Grundlagen der Charakterkunde“). „Seelendeutung“ schließt nach Klages zweierlei ein: daß der Leib „Erscheinung“ der Seele, und daß die Seele der „Sinn“ des „lebendigen Leibes“ ist. — Und das war dann schon ein metaphysisches Programm.

Klages betrachtet das Jahr 1900 als Geburtsjahr seiner Philosophie. „Sollte ich über Wert und Bedeutung meines Forschens nicht im tiefsten Irrtum befangen sein, so habe ich in meinem Leben eine Entdeckung gemacht, zu der sich meine sonstigen Neubefunde, mochten sie unter wie großen Schwierigkeiten errungen sein, doch nur wie zum Lehrsatz die Folgerungen aus ihm verhalten, und zwar mit 28 Jahren, also um die Jahrhundertwende.“ Diese „Entdeckung“ ist der Antagonismus von Leben und Geist, die „weder aufeinander noch auf ein

Drittes zurückführbar" seien. Nach ihr trägt das Hauptwerk 1929/33 den Titel: Der Geist als Widersacher der Seele (I Leben und Denkvermögen 1929, II Die Lehre vom Willen 1929, III Die Wirklichkeit der Bilder 1932; Gesamtverzeichnis 1933). Aber wenn es schon richtig ist, daß in den Prinzipien der Charakterologie (1910) wesentliche Gedanken dieses Hauptwerkes enthalten sind („Zur Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede"), — den eigentlichen Auftakt des Systems bildet doch eine andere, kleine Arbeit vom Jahre 1921: Vom Wesen des Bewußtseins. An diesem Forschungsgegenstand, meint er, mußte es sich erweisen, „ob meine Leuchte die Kraft besitze, Nebelwände des Irrtums, seit Jahrhunderten verdichtet, seit Jahrhunderten gewachsen, zu durchdringen: der Wissenschaft vom Wesen und der Entstehung des Bewußtseins".

Bevor wir uns dieser „Leuchte" und damit der Klagesschen Metaphysik zuwenden, ist jedoch dreier Einflüsse zu gedenken, die Klages erfahren und in seinen Werken zur Geltung gebracht hat: der Philosophie Friedrich Nietzsches, der Romantik (Carus, Bachofen), und der Lehre des ungarisch-jüdischen Philosophen Melchior Palágyi.

Klages nennt Nietzsche den „ersten Psychologen" (in einer Darstellung der „Psychologischen Errungenschaften Nietzsches", zuerst 1924 im Jahrbuch für Charakterologie, dann 1926 erweitert in Buchform). Nietzsches Hauptaufgabe war es, in die „Entwicklungsgeschichte des Wertcharakters der Allgemeinbegriffe" hineinzuleuchten; und das ist nach Klages die Voraussetzung jeder „möglichen Seelenkunde". Nietzsches Methode bestand darin, alle Wertbegriffe darauf zu prüfen, ob sie nicht einen „Notstand des Willens zur Macht" verbergen und einen „Selbstbetrug" bezeugen. Darin weiß sich Klages mit ihm einig. Nicht einig weiß er sich jedoch mit Nietzsches Gleichsetzung vom Leben und Machtwillen. Er wirft ihm einen „verheerenden Selbstwiderspruch" vor: derselbe Denker, der wie kein zweiter die „Verbrechen" des Willens zur Macht am Leben enthüllt hat, unternimmt es, eben diesen Willen zur Macht zum Prinzip des Lebens zu machen.

Klages' Verhältnis zu Nietzsche ist also zweideutig: „Wir scheiden von der Lebenszelle metaphysisch den Geist als eine transmundane Macht und finden mit Nietzsche den Schlüssel zum Wesen des Geistes nicht im Intellekt, sondern im Willen." Das ist nicht Nietzsche, sondern Klages. Freilich hat noch jeder Versuch, Nietzsches Philosophie weiterzuführen, zu Umdeutungen geführt. Und die Umdeutung, die Klages vornimmt, indem er Nietzsches Lehre vom Leibe von seiner Willenslehre trennt, hat ihren Grund darin, daß er Nietzsche, den

Antimetaphysiker, gar nicht anders sehen kann als in metaphysischem Lichte.

Daß er ihn so sieht, hängt mit einer zweiten Voraussetzung seiner eigenen Philosophie zusammen: mit Klages' Verhältnis zur Romantik. Das romantische Element in Nietzsche wird überbetont. Denn Klages ist selber ein „Romantiker". Seine Rehabilitierung der romantischen Philosophie, „jenes", wie er sagt, „großartigsten Versuches, zur Wiederbringung einer kontemplativen Geistigkeit", ist ihm mehr als alles andere Herzenssache. Hat Klages ohnedies die Neigung, in der Philosophiegeschichte Entdeckungen zu machen, und Denker zweiten Ranges zu erhöhen, weil sie ihm Anregungen brachten, so trifft diese Neigung hier noch mit seiner eigenen Lebensauffassung zusammen: das symbolische Denken und der Polaritätsbegriff der Romantiker haben es ihm angetan. Es sind eine ganze Reihe romantischer Denker, die durch Klages zu neuem Leben erweckt wurden; vornehmlich Carus und Bachofen (Psyche, das Hauptwerk von Carus, gab Klages 1926 selbst in Auswahl neu heraus; Bernoullis Bachofenmonographie 1924 geht auf Klages zurück). Carus wird zum Kronzeugen und Vorgänger mit seiner Lehre vom „Unbewußtsein", seiner Symbolik der menschlichen Gestalt und seiner Unterscheidung von Seele und Geist (wobei allerdings die Ideenlehre dieses Schellingianers der Umdeutung verfällt); Bachofen, der „Erbe" der Romantik, der in seiner Entdeckung des Matriarchats „den Schlüssel zur Frühwelt der Seele" besitzt, ist für Klages bedeutsam wegen seiner Gegenüberstellung eines nächtlich-chtonischen und geistigen (väterlichen) Weltprinzips. Unter allen Klagesschen Schriften ist es die vom „Kosmogonischen Eros" (1922), in welcher seine romantischen Neigungen wohl am ungehemmtesten zum Durchbruch kommen.

Aber schließlich ist eine zur universellen Symbolik erweiterte Ausdruckslehre noch keine Philosophie. Auch für Klages ist sie das nicht. So einfach wie mancher seiner Kritiker hat er es sich nicht gemacht. Liegt doch die Bedeutung seines Hauptwerkes nicht zuletzt darin, daß er die „Last des Begriffes" auf sich nimmt, seinen metaphysischen Ansatz logisch-erkenntnistheoretisch zu sichern. Hier nun weiß er sich in Übereinstimmung mit Palágyi, dessen „Wahrnehmungslehre" er 1925 aus dem Nachlaß — Palágyi war 1924 gestorben — herausgab. Und zwar sind es im wesentlichen vier Punkte, in denen er sich auf Palágyi bezieht: die Raumzeitlehre Palágyis, seine Wahrnehmungs- und Bewußtseinstheorie (Gegensatz von Bewußtsein und Erleben; Empfindungsschau), seine Weltmechanik. Ein Unterschied besteht, wie Klages selbst hervorhebt, vornehmlich in einer verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses von Bewußtsein und Leben. Beide suchen zwar

hier einen Gegensatz herauszuarbeiten. Palágyi denkt aber mehr an eine „Entsprechung" (Korrelation), Klages mehr an eine „Störung" der Vitalität durch den Bewußtseinsakt.

Versuchen wir nunmehr, das Ganze der von Klages entworfenen Metaphysik ohne Rücksicht auf seine Beziehung zu anderen Denkern nachzuzeichnen. Wenig nützt es dabei, seinen *metaphysischen Kernsatz* an die Spitze zu stellen: daß Leib und Seele zwei Pole eines Wesens — Klages nennt es „Lebenszelle" — sind, „in die *von außen her* der Geist, einem Keil vergleichbar, sich einschiebt, mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien". Denn natürlich müßte das alles: Leib, Seele, Leben und Geist, erst selber bestimmt werden. (Auch mit einer kurzen Zusammenfassung seines Systems, die Klages 1934 vorgenommen hat, ist nicht viel anzufangen: Klages bezeichnet sie selbst als „Ersatz"; sein Denken erstreckt sich in die Breite und Tiefe, — auf wenig Raum kann es sich nicht ansiedeln, und scharfer Formulierungen ist es nur selten fähig.)

Die erste Frage, die wir zu stellen haben, betrifft eben jenen Zusammenhang von Metaphysik und Charakterologie, von dem wir ausgingen. Wie gelingt es Klages, die Deutung menschlicher Ausdrucksbewegungen zu einer *universalen Deutungslehre* zu erweitern? Es gelingt ihm auf einem Wege, der von allen Denkern beschritten werden muß, wenn sie sich über das Wesen des *Begriffs* Rechenschaft ablegen wollen. Der Begriff soll aus „Vorstellungen" entstehen; es ist zu fragen, was das für „Vorstellungen" sind. Wenn wir von dem „Baum" sprechen, ihn meinen, benennen, — ist es der einzelne Baum, den wir zu „schauen" glauben, oder ist es nicht vielmehr von vornherein etwas Übersinguläres? Es ist, sagt Klages, der „Baumcharakter". Und in Klarheit drückt er das Wesen seiner Betrachtungsweise so aus: „Die Bedeutungseinheiten, mit denen menschliches Denken begann und gegenüber allem noch nicht begrifflich Fixierten immer von neuem beginnt, beziehen sich niemals auf singulär Gegenständliches, sondern ohne Ausnahme auf Gegenstands*charaktere* und somit auf etwas, das, *wenn* in die Sprache der Begriffe übertragen, von der Beschaffenheit bald des Allgemeinmerkmals, bald der Gattung ist."

So steht am Eingang der Metaphysik das *Abstraktionsproblem*. Unseren Baum wahrnehmend, haben wir zwar „das Bewußtsein der Gegenwärtigkeit eines seienden Dinges". Aber diese singuläre „Existenz" ist gar nicht selbständig, sondern höchst fragwürdig. Es besteht nämlich ein Unterschied zwischen unserem Eindrucks*erlebnis* und der „Selbigkeit" des Baum*dinges*. Der Eindrucksinhalt weist eine „zahlenmäßig unbestimmbar große Veränderlichkeit" auf; das

von uns gemeinte singuläre Baumding aber ist ein Gegenstand, der, dieser fließenden, flüchtigen Eindruckswelt entrissen, nichts weiter als eine Art von Beziehungspunkt ist. Es — dieses selbige Baumding — ist also ein Abstraktum, und nicht bloß das Baumding, sondern auch „Ort und Augenblick seines Daseins" sind Abstrakta. Das ist eine Umkehrung der landläufigen Abstraktionslehre, für welche eben die „Dinge" konkret sind, während sie nach Klages nichts anderes als „festgelegte Richtungsbestimmtheiten des Erfassens" sein sollen.

Aber was ist denn hier „festgelegt", und was wird „erfaßt"? Einigkeit besteht vielleicht darüber, daß der Begriff einen Gegenstand „meint", — daß wir jedoch den gemeinten Gegenstand durch unser „Meinen" nicht schon „begriffen" haben. Dann allerdings hat das Denken zwei Seiten: eine „begreifende" und eine „hinweisende". Und wir können alle unsere Begriffe in doppelter Hinsicht verwenden: zur Ordnung der Denkgegenstände, und zur „Aufhellung ihrer Abhängigkeiten vom erlebten Veranlassungsgrunde des Vergegenständlichens". Denn schließlich müssen wir bei aller reflektierenden Tätigkeit („Entfaltung des Begriffenen") von etwas absehen: von etwas Vorgegenständlichem, Unbegreiflichem, — vom Erlebnisinhalt als solchem. Dieser läßt sich wenigstens nicht in demselben Sinne begreifen wie das durch ihn Begriffene (Gegenständliche).

Eine solche Zweiheit im Denken zugegeben — wir werden noch sehen, zu welchen radikalen Folgerungen sie führt —, wofür stellt denn das abstrakte Begriffsding den „Beziehungspunkt" dar? Mit dieser Frage kommen wir auf eine entscheidende Voraussetzung der Klagesschen Philosophie: auf seine Lehre von den Bildern. Klages trennt Ding und Bild, aber auch Bild und Bilderscheinung, er bedient sich zudem des Wortes Bild („Urbild") in einem Sinne, der mit „abbilden" nichts mehr zu tun hat, und spricht von der Wirksamkeit der „Bilder", von den Bildern als „Mächten" und „Kräften". Wie ist das zu verstehen?

„Vom Buchbaum fällt eine Buchecker und gedeiht im Waldesboden zum neuen Baum. Lebt nun etwa die Mutterbuche im Buchenkinde fort? Gewiß nicht; jene können wir umhauen und verbrennen, dieses wächst fröhlich weiter. Oder lebt etwas vom Stoff der alten in der erneuerten Buche? Ebenfalls nicht! Denn der voll erwachsene Jungbaum birgt auch nicht ein Atom mehr vom Stoff der Frucht, aus der er gedieh... Wenn aber weder das Eigenwesen erhalten bleibt noch auch der Stoff, aus dem es besteht, was ist es denn eigentlich, das durch Abertausende von Geschlechtern ununterbrochen hindurchreicht? Die einzig mögliche Antwort lautet: ein Bild..."

So kann also das abstrakte Begriffsding definiert werden als Be-

ziehungspunkt für eine Mannigfaltigkeit von Bildern, und die Vergegenständlichung wäre nichts anderes als Entbilderung. Daß sie damit auch Entwirklichung ist, würde bedeuten, daß „Wirklichkeit" überhaupt nicht in der Sphäre des (vom Denken gesetzten) Seins, sondern in der des Erlebens gesucht und gefunden werden soll. Und das ist allerdings Klages' Ansicht. Er bekämpft — was hinsichtlich seines ganz platonisch gedachten Bildbegriffs überraschen könnte — nicht bloß jeden Platonismus, d. h. die Annahme, daß die „Ideen" eine schlechthin seiende Ordnung bilden, eine Welt, in der alles bleibend und unveränderlich ist; er bekämpft auch jede „Ontologie der Wirklichkeit", weil der Begriff des Seins auf die Wirklichkeit nicht „paßt" und weil mit der „Gleichsetzung von Sein und Wirklichkeit" (zuerst bei den Eleaten) der verhängnisvolle Schritt zur Umwertung der „Wirklichkeit" begonnen habe.

Was ist das für eine Umwertung? Es ist der Ersatz der ursprünglichen Wirklichkeitsschau durch ein logozentrisches Weltbild. Bilder werden „geschaut", — alles Erleben ist, sofern es uns den „Strom der Bilder" gibt, schauendes Erleben. Und „Schauung" läßt sich definieren als das „innerliche Gegenstück der in unabhängiger Wandlung begriffenen Wirklichkeit der Bilder". Das Denken aber „lügt" diese Wirklichkeit um in eine „Geistestat". Es verwandelt den polaren Gegensatz von erlebendem Leben und erscheinendem Geschehen, der selbst ein wirklicher Gegensatz ist, in den anderen Gegensatz von Subjekt und Objekt (Ich und Gegenstand). „Vom Geiste gesetzt oder gleichsam ‚geworfen' wird der unausgedehnte Punkt" (nämlich der Beziehungspunkt für die fließende Bildwirklichkeit), — der „die Bilder in beeigenschaftete Dinge verkehrt, für das Geschehen eintauscht Zustände, Vorgänge und Bewegungen jener, selbst die Wesen verdinglicht, ob ihm gleich deren Seele entschlüpfe, endlich gleichermaßen alle Beziehungen einfängt und demzufolge verfestigt — damit er es atomisiere!"

Wie Klages den Begriff des Bildes über den der Abbildung, so muß er auch den Begriff der Schau über den der Anschauung erhöhen: Anschauung ist sekundär; primäre Schau ist die Empfindung selbst, — wenn wir uns nämlich dazu entschließen können, unter „Empfindung" weder eine Tatsache des „Bewußtseins" noch einen bloß körperlichen Prozeß zu verstehen. Denn natürlich, aus „Reizen" allein läßt sich kein „Bild wirken". Vielmehr sind die Empfindungen — im Unterschiede von den sensorischen Nervenprozessen — „samt und sonders Deutungsvorgänge zum Zweck der Erschließung dessen, was für das Schauvermögen der Seele ausschließlich den Charakter der Wirklichkeit trägt: zum Zweck der Erschließung ihres Bildes der Welt". Jede Emp-

findung hat ein „Gefühlsdatum", und dieses heftet sich an erscheinende „Charaktere". So wird auch die Empfindungslehre in den charakterologischen Ansatz einbezogen.

Überflüssig zu sagen, daß Klages mit „umgelügter" Wirklichkeit in erster Linie die Vorstellungswirklichkeit des erkenntnistheoretischen Idealismus meint, und daß er sich selbst durchaus als Realist fühlt. Das ist wichtig besonders für seinen, dem Kantischen ganz entgegengesetzten Anschauungsbegriff. Im übrigen aber liegt seine eigene Problematik sozusagen quer zu jener erkenntnistheoretischen: nicht auf eine Alternative (Realismus „oder" Idealismus) kommt es an, sondern auf die Veränderung, die unser Wirklichkeitsbild durch die Beziehung auf ein (unwirkliches) Sein erhält. Klages ist beides: Realist und Idealist. Wenn er das der Wirklichkeit gegenübergestellte abstrakte „Sein" positiv bestimmt, bestimmt er es in idealistischem Sinne. „Bedingungslos wirklich sind Bilder, aus Anlaß des Eindrucks dagegen kraft der Natur des Geistes bloß gedacht die ihre Stelle vertretenden Dinge." Diese „seienden" Dinge sind „Projektionen" des Ichs; Ding sagen und Ich sagen bedeutet wesentlich das gleiche, — Dasselbigkeit (Identität) des Dinges ist die Form der vom Selbst entlehnten Einheit. Das Sein ist eine „Setzung"; es wird gemacht, während die Wirklichkeit „widerfährt". So ist Klages' Begriff von Ontologie ein bewußtseinsphilosophischer.

Ist denn aber das Bewußtsein nicht selbst wirklich? Hier sitzt der Knoten, der gelöst sein will. Zunächst: Bewußtsein ist etwas anderes als Erlebnis. „Kein Erlebnis ist bewußt und kein Bewußtsein kann etwas erleben." Nennen wir den Träger der Erlebnisse Seele, so dürfen wir den Träger des Ichbewußtseins nicht gleichfalls Seele nennen. Wir nennen ihn Geist, und fragen nach dem Verhältnisse von Seele und Geist. Wobei es sich wohl von selbst versteht, daß dieses Verhältnis kein gleichgültiges Nebeneinander zweier disparater Begriffe sein kann.

Vielmehr: Seele und Geist sind in einem sehr problematischen Sinne unmittelbar aufeinander bezogen. Dasjenige, was sowohl „Geistesträger" als auch „Lebensträger" ist, und was doch beides zugleich eigentlich nicht „sein" kann, heißt bei Klages Person. Und seine Philosophie ist im Grunde nicht Dualismus, wie es zunächst den Anschein hat, sondern Personalismus. Man müßte sich auch wundern, wenn etwas anderes als eine personalistische Philosophie aus charakterologischen Voraussetzungen erwachsen sollte, — ist doch Charakterologie recht eigentlich Personwissenschaft, nicht Lebens- oder Geisteswissenschaft.

Freilich, der Klagessche Personalismus sieht eigentümlich genug aus (er sieht ganz anders aus als z. B. der Personalismus Schelers): man

könnte ihn als tragischen Personalismus bezeichnen. Die Person ist Kampfplatz zweier feindlicher Mächte, und es ist ihr bestimmt, daran zugrunde zu gehen. „Der Weg der Verselbstung und insofern der Schicksalsweg jeder Persönlichkeit ist der Weg von der Lebensfeuchte zur Lebensverdorrung, von der Eigenherrlichkeit des Rhythmus zur Zwangsherrschaft der Regel, vom Ergänzungsverhältnis zur Entzweiung der Pole, vom Zusammenklang mit der Notwendigkeit des Geschehens zum Widerstreit mit dem Soll des Gesetzes, vom Dasein des Ganzen im unwiederholbaren Eigenwesen zum Teilsein bloß existierender Einzelwesen am Mechanismus der Teilung." Die Person kann ihrem Schicksal nicht entrinnen. Denn im tieferen Sinne will sie dieses Schicksal: sie will es, insofern sie ein *Willenswesen* ist; im Willen dokumentiert sich vornehmlich jene dem Leben feindliche Macht des „Geistes". So kann auch die Menschheit, in dem Prozeß sog. Kultur und Geschichte, ja das Leben selbst, diesem Schicksal nicht entgehen: „Auf den Flötenschall seiner Lüste folgt eisiges, folgt endlich ewiges Verstummen."

Die Willenslehre ist der Mittelpunkt des Klagesschen Systems. Den Gegensatz von „Seele" und „Geist" im „Willen" aufzuheben, diesen bequemen Ausweg voluntaristischer Metaphysik, schlägt Klages nicht ein. Bei näherem Hinsehen findet sich allerdings, daß Klages, so sehr er den bewußten Willen mit seiner Planung (dasjenige, was F. Tönnies „Kürwillen" nennt), seinem Machtstreben und seiner Naturwidrigkeit verabscheut, doch einen *extremen Aktivismus* vertritt. Legen die Verteidiger des „objektiven Geistes" Wert darauf, den Geist von der subjektiven Zwecksetzung abzulösen und ihn als „zweite Natur" zu bestimmen, so sieht Klages darin einen Selbstbetrug. Es gibt kein „organisches" Werden des Geistes. Punktuell, diskontinuierlich, wie der im Zeichen einer Lebensstörung stehende Bewußtseinsakt (der Handeln, nicht Bewußthaben ist), ist auch der Geist durchaus bezogen auf den Ichpunkt, auf die Wollungen einzelner Ichsubjekte. Indem Klages den Geist kürwillentlich unterbaut, wird seine Lehre vom Geist zur *Kritik des Geistes* und Ausdruck einer polemisch-negierenden Bewußtseinshaltung, die nun wieder zum objektiven Merkmal alles „Geistigen" gemacht wird. Das Geistige ist böse wie die Egoität, denn es *ist* ja nichts als Egoität. Es liegt in ihm eine unbedingte Entfaltungstendenz, die zugleich eine absolute *Vernichtungstendenz* ist: der Geist, das Sein, ist selbst ein „positives Nichts", — positiv, weil seine destruktiven *Wirkungen* nicht auf sich warten lassen, nichts, weil er wirklichkeitsleer, außerräumlich und außerzeitlich ist.

Aber besteht dann nicht die Gefahr, daß uns der Wille unter den Fingern zerrinnt? Mit Grund hat Klages diesem Punkt seines Systems die größte Aufmerksamkeit zugewandt, und eine recht diffizile Willenstheorie entworfen, deren Kern etwa darin besteht, daß die Wollung dem Ineinandergreifen zweier Faktoren ihren Ursprung verdanken soll: dem Antrieb (Impuls) und dem „Kommando" des Geistes. Dem Dilemma, daß der Geist, nach dem Muster des Willens gedacht, nicht seinerseits irgend etwas an der Entstehung des Willens „erklären" kann, bleibt diese Konstruktion freilich ausgeliefert. Aber wichtiger ist der reale Befund, auf den sie zurückgreift. Und das ist wieder ein charakterologischer: der Unterschied zwischen Willensantrieb und Triebantrieb. Mit der gewohnten Auffassung, daß dem bewußten Willensakt unbewußte Triebregungen voraufgehen, und er nichts als die geradlinige Verlängerung der Triebe ins Bewußtsein ist, hat Klages gebrochen. Das sei eine Projektion des „Willens zur Macht" in das Triebleben. Demgegenüber fordert Klages mit Recht eine Trieblehre, die frei von aller Teleologie ist, und unternimmt den Versuch, selbst eine solche Trieblehre aufzubauen. Dabei tritt nun ein Moment zutage, das er als „Spaltbarkeit der Antriebskraft der Triebe" bezeichnet: daß jedem Triebdrang von sich aus schon ein Gegendrang innewohnt. Und diese polare Beschaffenheit der Triebe ermöglicht es dem Geiste, einem Bazillus gleich, im Getriebe der lebendigen Impulse an irgendeiner Stelle Fuß zu fassen, den „Wellenschlag" des Erlebens zu hemmen (punktuell) und sich auf diesem Lebensboden zur Wollung zu entwickeln.

Ohne weiter in die Klagessche Willens- und Trieblehre einzudringen, fassen wir zusammen: Die unter der Herrschaft des Zweckdenkens (Willens zur Macht) stehende Rationalisierung der Wirklichkeit entfernt von jeder echten (d. h. metaphysischen) Erkenntnis, weil sie begriffliche Abstrakta an Stelle erlebter Bilder setzt; wir müssen zurück auf die Ursprünge aller Sinnerfassung der Wirklichkeit, auf welche ein Begriff nur hinweisen, die er aber nicht selbst begreifen kann. Wir müssen das logozentrische Weltbild durch ein biozentrisches ersetzen. Dann treten auseinander: Wirklichkeit und „Sein", Erscheinung und „Gegenstand", Wesen und „Ding", Erlebnis und „Urteil", — zwei Welten, deren Schnitt- und Verbindungspunkt unser Bewußtsein, unsere Person ist. Person ist der Mensch als Wesen, das den Antrieben des Lebens und denen des Geistes unterworfen ist. Es ist seine Sache, damit fertig zu werden. Er wird es, indem er im Tode die „eherne Schranke" der unendlichen Entfaltungstendenz des Geistes erfährt: „Daseinsbewußtsein ist eines und dasselbe mit Bewußtsein der Endlichkeit, und Vorauswissen überhaupt

wird nur mit dem Wissen um das Bevorstehen des Todes erkauft. Zur Bewußtheit gehört die „Wissenschaft des Endenmüssens". Der Mensch kann diese Wissenschaft gebrauchen, um gegen das Leben zu wüten, — kann er sie auch gebrauchen, um sich frei zu machen vom „Kommando des Geistes"? Offenbar kann er das nicht; denn was sich in solch personaler Freiheit bekundete, wäre ja wieder nichts anderes als die Macht des Geistes. Er kann nur zurückkehren in den Schoß des Allebens, seine eigentliche Wirklichkeit, in der das personale Dasein erlischt. Und so ergibt sich zuletzt noch die paradoxe Einsicht, daß die „Wirklichkeit" auch für Klages im Grunde transzendent ist. Das Bewußtsein müßte sich selbst übersteigen, um — nicht mehr wollen zu können. Allerdings wird diese — unmögliche — Selbsttranszendenz bei Klages als möglich behauptet, — in der „währenden Ekstasis, wo es kein Suchen, Fragen, Streben, Urteilen, Wollen gibt", im Durchbruch jener „weltschaffenden Webekraft allverbindender Liebe", die als „innere Lebenswende" wieder in der Menschheit erscheinen müßte, wenn sie genesen sollte. Aber es ist unschwer zu sehen, daß sich dieser Ansatz zu einer pantheistischen Mystik mit den begrifflichen Mitteln seiner Philosophie nicht mehr rechtfertigen läßt. Daß er — in systematischer Hinsicht — ein frommer Wunsch bleibt.

Carl Gustav Jung

C. G. Jung ist Mediziner, nicht Fachphilosoph. Er ist (1875) in der Schweiz geboren und lehrt an der Technischen Hochschule Zürich. Gäbe es eine „Schweizer Philosophie" — was man in der Schweiz selbst allerdings behauptet —, so müßte Jung in ihr an erster Stelle genannt werden. Doch tritt sein Name nicht bloß in nationalschweizerischem Zusammenhange auf, sondern auch im Zusammenhange mit einer Bewegung, die zwar medizinischen Ursprungs ist, aber bald zur Philosophie überging: mit der Bewegung der sog. Psychoanalyse. Darauf ist wenigstens kurz einzugehen.

Zusammen mit Josef Breuer hatte der Wiener Privatdozent, spätere Ordinarius an der Wiener Universität, Sigmund Freud, jüdischer Abstammung, Ende der neunziger Jahre „Studien über Hysterie" veröffentlicht, die im Gegensatz zur französischen Schule Charcots dem Problem der hysterischen Erkrankung mit rein psychologischen Mitteln beizukommen suchten: Die Hysterie wurde als Affektabsperrung erklärt, als innerseelischer Konflikt, zu dessen Kenn-

zeichnung sich Freud des Ausdrucks „Verdrängung" aus der Psychologie Herbarts bediente. Unter Heranziehung eines großen Materials, insbesondere aus dem Gebiet des Traumlebens (Traumdeutung) baute Freud seine medizinische Psychologie, die er „Psychoanalyse" nannte, zu einer Seelenheilkunde aus, die bald zur Mode, und einer überreizten, mit Nahrungssorgen nicht beschwerten Gesellschaftsschicht zum Bedürfnis wurde. Seitdem auch der medizinische Dilettantismus sich dieses ertragreichen Feldes bemächtigt hatte und die Formeln Freuds trefflich zu benutzen wußte, seitdem Freud sich selber Fragen zuwandte, für die er nicht kompetent war (Jung spricht einmal von der „aufklärerischen Leidenschaft zur Negativerklärung" Freuds und leitet sie aus den Idealen des viktorianischen Zeitalters ab), erfüllte sich an der psychoanalytischen Schule das Schicksal aller Schulen: sie zerfiel in eine Mehrheit einander bekämpfender Richtungen.

Zu diesen Umbildnern der Psychoanalyse gehört nun auch Jung, und es wäre ein leichtes, seine „analytische" Psychologie nach ihrem Abstande von Freud zu kennzeichnen. Das soll hier nicht geschehen. Jung ist eine für die Gegenwartsphilosophie immerhin so bemerkenswerte Erscheinung, daß seine Leistung verkannt würde, wollte man ihn als Epigonen einer bereits der Vergangenheit angehörenden, zudem nirgends in die interne philosophische Problematik eingedrungenen Bewegung hinstellen. Gibt Jung überall die positiven Gesichtspunkte an, wo Freud im Negativen bleibt, so wäre es unrecht, seine Psychologie mit dem Maße der Freudschen zu messen.

Freilich stehen einer Darstellung seiner Lehren beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. „Ich habe es als eine außerordentliche Schwierigkeit erfahren, im psychologischen Gebiete etwas allgemein Verständliches meinem Publikum zu vermitteln. Diese Schwierigkeit fing schon an, als ich noch Arzt an der Irrenklinik war." Damals bemühte sich Jung um die Erforschung der dementia praecox (1907), wobei er, obzwar im Banne Freuds stehend, doch zu demselben Ergebnis gelangte wie die Praktiker, die von Freud nichts wissen wollten: daß es mit der neuen Theorie „nicht geht". Das hieß ihm nun freilich nicht, daß es mit der Psychologie nicht geht. Das Leib-Seele-Problem ist ein philosophisches Problem, und so einfach liegen die Dinge nicht, daß man den Versuch einer psychologischen Deutung von Geisteskrankheiten aufzugeben hätte, bloß weil sie (wie hier) Gehirnerkrankungen sind. Eine psychologische Aufhellung insbesondere der veränderten Wirklichkeitsorientierung bei dementia praecox führte aber von Freud ab in ein unbekanntes Land und zu so abenteuerlichen Ergebnissen, daß die eigentümliche Darstellungsform der ersten Bücher Jungs mindestens auch von der Absicht zeugt, die Ergebnisse noch in der Schwebe zu lassen.

Dazu kommt, daß auch das Verfahren Jungs, im Unterschiede von der psychoanalytischen Technik, begrifflicher Mitteilung sehr abträglich ist. Jung hat früh erkannt, daß sich die Psychoanalyse gerade dort als unbrauchbar erweist, wo sie sich scheinbar glänzend bewährt. Und zwar in theoretischer wie in praktischer Hinsicht. Theoretisch bleibt ein Rest, der mit den Formeln der Psychoanalyse: mit ihrer Libidotheorie (Libido ist soviel wie Geschlechtslust, erhält aber bei Freud eine etwas allgemeinere Bedeutung, und wird bei Jung in einem noch zu erläuterndem Sinne als „psychische Energie" verstanden) nicht zu erklären ist. Praktisch bleibt ein Rest, der die ganze „Heilung" (durch Komplexbloßlegung bei der „Übertragung", Auflockerung der Widerstände, allgemein: Bewußtmachung unbewußter Symptome) als trügerisch erweist. Und das ergibt sich in dem Augenblicke, wo der Arzt wirklich individualisierend verfährt. Wo es ihm, etwa in der Traumanalyse, darauf ankommt, nicht bloß die typischen Formen und das vom Analysator Suggerierte, sondern den ganzen Trauminhalt des Patienten zu zergliedern. Es gibt da, und das ist die Entdeckung Jungs, sozusagen einen Bodensatz von Bildern, die sich weder als Wunschbilder (Freud) noch als Zielbilder oder „Sicherungen" (Adler) verstehen lassen, sondern eine merkwürdige Übereinstimmung mit Kollektivsymbolen, mit Bildern längst vergangener Zeiten und Kulturstufen besitzen. Mit diesem Bodensatz, der tiefsten Bilderschicht der Seele, praktisch etwas anzufangen, — das ist die Aufgabe, die Jung sich stellt.

Was auf einem von Naturwissenschaftlern durchpflügten Feld ein individualisierendes Verfahren überhaupt bedeutet, hat Jung in seinem ersten großen Werke: Wandlungen und Symbole der Libido (1912) gezeigt, — wohl dem sonderbarsten Buche unter allen psychologischen Büchern unserer Zeit. Die „halbbewußten und unbewußten" Phantasievorgänge einer jungen Amerikanerin Miß Miller sollen hier „rekonstruiert", und zugleich ein Beitrag zur „Entwicklungsgeschichte des Denkens" gegeben werden. Das ist schon eine philosophische Absicht, und eine Philosophie umrankt auch das große Material des Buches. Aber es gelingt weder dem Verfasser noch dem Leser, sie aus dieser Verbindung abzulösen. Erst sehr viel später hat Jung ein freieres Verhältnis zur Philosophie gewonnen, und erst in seinen letzten Arbeiten (vornehmlich „Wirklichkeit der Seele" 1934) hat er sich von dem Ballast einer überflüssigen Gelehrsamkeit losgemacht.

Miß Miller träumt, erinnert sich an Gedichte, Geschichten, Legenden, Mythen, schreibt, liest, dichtet selbst und zergliedert ihre Eindrücke, — und Jung begleitet sie getreulich auf ihren verschlungenen Pfaden. So getreulich, daß er wie Flaubert in Bouvard und Pécuchet ganze Biblio-

theken braucht, um die Phantasien seiner Heldin zu erläutern. Miß Miller sitzt im Eisenbahnabteil und sieht eine Motte gegen das Licht fliegen; ein kleines Gedicht von 10 Zeilen drängt sich ihr auf: es ist kaum glaublich, zu welchen Exkursionen Jung durch dieses „Lied von der Motte" geführt wird, — von der Sehnsucht Fausts zur Mithraslithurgie, zu Mechthilds von Magdeburg und anderer Mystiker Bildersprache, weiter zu Nietzsches Gedichten, zu frühchristlichen theologischen Schriften, zu Byron, Rostands Bergerac, mit Ausblicken auf neugriechische Volkslieder und vieles andere mehr.

Sucht man in diesem Wirrwarr von Einzelheiten wenigstens ein paar allgemeinere Gesichtspunkte, die auf Jungs eigenes (späteres) System verweisen, so drängen sich zwei Probleme auf, die als Leitmotive immer wiederkehren: das Realitätsproblem und das Problem des Symbolischen. Natürlich behandelt Jung das Realitätsproblem nur von der psychologischen Seite, — Wirklichkeit als Funktion der Seele (Janets „fonction du réel"). Und diese „Wirklichkeitsfunktion" wieder bestimmt er, im Sinne der Psychoanalyse, nach ihrem Libidogehalt, wobei ihm der Begriff der Libido mit Schopenhauers Willensbegriff noch die meiste Ähnlichkeit zu haben scheint. Daß unsere „Welt" von unseren Trieben, insbesondere vom Sexualtrieb gestaltet wird, unterliegt ja keinem Zweifel. Auch nicht, daß die Entwicklung des Weltbildes bzw. der Kultur auf der „Beweglichkeit und Verlagerungsfähigkeit der Libido" beruht. Faßt man die Libido so als genetischen Begriff, ausgehend von einer „sexuellen Urlibido" (Wachstumsenergie, Fortpflanzungstrieb), die sich im Verlaufe der Entwicklung differenziert, so wird schon im Bereich des Biologischen eine „Überweisung der Sexuallibido aus dem Sexualgebiet sensu strictiori an Nebenfunktionen" unverkennbar sein: die Wirklichkeitsfunktion wird mehr und mehr von desexualisierten Triebkräften gespeist. Jede Störung der Wirklichkeitsfunktion aber (Anpassungsunfähigkeit) wird auf einen „früheren Anpassungsmodus" zurückführen. Und damit tritt das Symbol in den Umkreis des Realitätsproblems: Das Symbol, nicht bloßes Zeichen (Bezeichnung von etwas Bekanntem), sondern Ausdruck eines unbekannten und unverstandenen Tatbestandes, gehört freilich nicht dem „gerichteten", Anpassung schaffenden, Wirklichkeit „imitierenden", sondern dem träumenden, oder phantasierenden Denken an. Aber der „Tatbestand", den das Symbol meint, ist in doppelter Weise real: als Inhalt des „Unbewußten", und als Verdichtung (Engramm) früherer kollektiver Erlebnisse und Erfahrungen. Das echte „bedeutungsschwangere" Symbol trägt stets archaische Züge; Jung spricht hier von urtümlichen Bildern oder Archetypen. Und der Zusammenhang von Symbol und Wirklichkeits-

funktion zeigt sich eben darin, daß jede Anpassungsstufe durch das Unbewußte „organisiert" ist; wird diese Organisation durch Rückgang (regressiv) oder Fortgang (progressiv) durchbrochen, so muß der Verlust „durch ein entsprechendes allgemein gültiges archaisches Surrogat ersetzt werden".

So stoßen wir schon von hier aus auf den philosophischen Kern von Jungs analytischer Psychologie: daß Bewußtsein und Unbewußtes ein seelisches System bilden, welches Innenwelt und Außenwelt in gleicher Weise umspannt, daß die „Seele" (die nicht mit der „Innenwelt" zusammenfällt) eine komplementäre, regulierende Funktion zur Erhaltung dieses Systems ausübt. Bevor wir darauf eingehen, ist aber noch einer weiteren Durchführung des Jungschen Problemansatzes zu gedenken: der Typenlehre Jungs. Die „Psychologischen Typen" (1920) sind das zweite große Werk des Züricher Psychologen, — abgerundeter und zugänglicher, aber noch immer merkwürdig aufgebaut. Hinter einer Fülle von Belegen, erlesenen geistesgeschichtlichen Funden, kritischen Exkursen von beträchtlichem Ausmaß versteckt sich der Verfasser so lange, bis er sich seiner eigenen Verantwortung nicht mehr entziehen kann: dann aber macht er es ganz gründlich und gibt dem Leser eine Übersicht über seine Grundbegriffe — in alphabetischer Reihenfolge.

Dabei ist das von Jung verwendete charakterologische Schema sehr einfach: es gibt zwei Grundeinstellungen und vier Grundfunktionen, demgemäß zwei (allgemeine) Einstellungstypen und vier Funktionstypen. Unter „Einstellung" versteht Jung „eine Bereitschaft der Psyche, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren". Die „gewisse Richtung" aber ist die Subjekt-Objekt—Richtung, die Jung schlechthin als Anpassungsverhältnis bestimmt. Wo das Ich und der subjektive psychologische Vorgang dem Objekt übergeordnet „oder doch wenigstens dem Objekt gegenüber zu behaupten" versucht wird, spricht Jung von introvertierter, wo dem Objekt der „überragende Wert zukommt" und ihm das Subjekt untergeordnet wird, spricht er von extravertierter Einstellung. Funktion ist psychische Tätigkeitsform, Erscheinung der Libido, die jetzt nicht mehr mit Reminiszenzen an Schopenhauers Weltwillen, sondern als psychische Energie (determinierende Kraft psychischer Leistungen) beschrieben wird (Über die Energetik der Seele 1928). Die vier Grundfunktionen sind: Denken, Fühlen, Empfinden, Intuieren. Empfindung und Intuition werden dabei charakterisiert als Wahrnehmungsfunktionen; die Intuition ist eine Art instinktiver Ganzheitserfassung. Das Gefühl, ein „gänzlich subjektiver Vorgang", umfaßt die Lust/Unlustqualitäten und die sog. „Stimmung", — eben-

falls eine Ganzheit, nämlich die Bewertung der ganzen „momentanen" Bewußtseinslage. Denken ist als aktives eine Willenshandlung, als passives ein Geschehnis: jenes ist „gerichtet", dieses phantasierend, — intuitives Denken. Aus diesen Voraussetzungen erarbeitet Jung acht Typen: den extravertierten Denktypus, den extravertierten Fühltypus (diese beiden als „rationale" Typen), den extravertierten Empfindungstypus, den extravertierten intuitiven Typus („irrationale" Typen) und ebensoviele introvertierte Typen. Daß diese glatte Rechnung nicht stimmen kann, ist Jung wohl ebenso klar wie seinen Kritikern. Und mehrfach drängen sich ihm, besonders bei der Beschreibung der introvertierten Typen, Klagen über die „Unzugänglichkeit" des Materials auf: ist doch der introvertierte Typ überhaupt dadurch gekennzeichnet, daß er sich der Beurteilung entzieht, indem er sich vom Objekt ablöst und seine Haupttätigkeit „nach innen richtet". Es soll auch keineswegs der Eindruck erweckt werden, „als ob diese Typen in Reinheit irgendwie häufiger in praxi vorkämen". Es sollen „gewissermaßen nur Galtonsche Familienphotographien" sein.

Ohne auf Einzelheiten der Jungschen Charakterlehre einzugehen, heben wir nur ihren Zusammenhang mit den früheren Untersuchungen hervor. Die libidinöse Struktur der Realitätsfunktion ist das Problem beider Werke: introvertierter und extravertierter Typ, wie sie Jung jetzt unterscheidet, verhalten sich anders zur Wirklichkeit. Aber sie ergänzen sich im Sinne dessen, was Jung Kompensation nennt und was auch das Ziel seiner Therapie ist. Extraversion und Introversion sind gleichsam zwei „Mechanismen", die jeder Mensch besitzt, — nur in verschiedener Ausprägung. Und zwar besitzt er sie als den „Ausdruck seines natürlichen Lebensrhythmus'" (Jung beruft sich dabei auf Goethe): erst beide Einstellungen zusammen ergeben die Möglichkeit, sich im Leben zurechtzufinden und die Wirklichkeit zu „assimilieren". Die Einstellung aufs Objekt reicht dazu allein nicht aus. „Man darf nie vergessen, daß alles Wahrnehmen und Erkennen nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv bedingt ist. Die Welt ist nicht nur an und für sich, sondern auch so wie sie mir erscheint. Ja, wir haben sogar im Grunde genommen gar kein Kriterium, das uns zur Beurteilung einer Welt verhülfe, welche dem Subjekt unassimilierbar wäre." Der subjektive Faktor der Wirklichkeitsfunktion aber ist „jene psychologische Aktion oder Reaktion, welche sich mit der Einwirkung des Objektes zu einem neuen psychischen Tatbestand verschmilzt". Und insofern der subjektive Faktor seit ältesten Zeiten, bei allen Völkern, „in einem sehr hohen Maße sich selber identisch bleibt", ist er „eine ebenso festgegründete Realität wie das äußere Objekt". Nur deshalb — und hier zeigt sich der subjektivistische Einschlag von Jungs Denken am

deutlichsten — kann überhaupt von einer dauerhaften und sich gleichbleibenden Wirklichkeit gesprochen werden.

Im Hintergrunde dieser Psychologie steht der Mensch als Idealbild ruhender, ausgeglichener, „widerstandsfähiger und kraftbegabter seelischer Ganzheit", und was Jung an weiterer Systematik beibringt, ist sozusagen ein Querschnitt durch diesen idealen Menschen. Sehen wir uns die Anatomie dieses Makranthropos noch etwas näher an.

Da sind natürlich die beiden Schichten des Bewußtseins und des Unbewußten zuerst zu unterscheiden. Das Bewußtsein ist im Selbstbewußtsein oder im Ich zentriert: unter „Selbst" versteht Jung aber nicht das Ich, sondern „eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe". Das Selbst ist der Mittelpunkt des aus Bewußtsein und Unbewußtem bestehenden Gesamtsystems. Demgemäß spricht er statt vom „Ich" auch lieber vom Ich-Komplex, womit gesagt sein soll, daß es „ein Komplex unter anderen Komplexen" (Inbegriff von Vorstellungen) ist. Das Selbst ist dagegen eine „ideelle" Größe, die das Ich in sich begreift. Die Schicht des Unbewußten ist nach ihren Inhalten wieder eine doppelte: persönliches Unbewußtes und kollektives Unbewußtes. Die dem persönlichen Unbewußten angehörenden Inhalte sind zwar unbewußt („verdrängt"), aber bewußtseinsfähig; die dem kollektiven Unbewußten angehörenden Inhalte sind Begriffe, Anschauungen und Gefühle, die der Gemeinschaft entstammen bzw. der „ererbten Möglichkeit des psychischen Funktionierens überhaupt". (Es ist hier nicht der Platz, in eine Erörterung des „kollektiven Unbewußten" einzutreten; nur das ist anzumerken, daß Jung auch die Kantische Fragestellung einbezieht und das Apriori Kants auf die Psyche überhaupt auszudehnen sucht: die Inhaltsmöglichkeiten „sind durch die vererbte und präformierte funktionelle Disposition a priori gegeben").

Vom kollektiven Unbewußten, dem „Meer, auf welchem das Ichbewußtsein schwimmt wie ein Schiff", aus gesehen, erscheint die Psyche teils als individuiert, teils als noch undifferenziert, einem allgemeinen Kollektivzusammenhang eingebettet. Die individuelle Erscheinungsform der Psyche ist die Persona: ein „kompliziertes Beziehungssystem zwischen dem individuellen Bewußtsein und der Sozietät". Diese „Persona" ist am ehesten dem zu vergleichen, was W. James „soziales Ich" nennt; sie ist die Maske, die jeder trägt und die zu tragen nach Jung ein oft recht zweifelhaftes Vergnügen ist. Jung unterscheidet auch die Persona als äußere Einstellung von der Seele (im engeren Sinne) als innerer Einstellung, und entdeckt hier wie überall eine Art Polarität: Seele und Persona sind entgegengesetzt, obzwar auch komplementär. Wer ganz mit seiner Persona zusammenfiele, hätte

keine „Seele". Aber solch ein Zusammenfallen ist nicht möglich. Das Unbewußte wirft seine „Projektionen" in das Bewußtsein; die Seele projiziert sich in Seelenbildern („Seelenbild" heißt bei Jung Imago). Die wichtigsten, für unser Erleben entscheidenden Seelenbilder sind Anima (beim Manne) und Animus (bei der Frau); die geschlechtliche Polarität soll so mit ihren komplementären Zügen erfaßt werden. Die „Seele" des Mannes ist weiblich, die des Weibes männlich: „Wie beim Manne im allgemeinen in der äußeren Einstellung Logik und Sachlichkeit überwiegen oder wenigstens als Ideale betrachtet werden, so bei der Frau das Gefühl. In der Seele aber kehrt sich das Verhältnis um, der Mann fühlt nach innen, die Frau überlegt."

Im Bewußtsein liegt der Anspruch totaler Individuation: der moderne Individualismus, von dem sich Jung öfter distanziert, ohne ihn allerdings ganz überwunden zu haben, macht ja ausgiebig Gebrauch davon. Dieser Anspruch bedeutet, das Ich „aus allen seinen Verwicklungen mit der Kollektivität und dem kollektiven Unbewußten herauszulösen", Anima und Animus als „autonome Komplexe" zu beseitigen, und die Beziehung des Bewußtseins zum Unbewußten vom Ich aus zu regulieren. Bei der Analyse dieser Forderung kommt Jung noch zu einem weiteren Grundbegriff seiner Psychologie: dem der Mana-Persönlichkeit. Mana, der Seelenstoff der Primitiven, ist die dämonische Macht des Unbewußten; die „Figuren" des Zauberers und der großen Mutter sind Mana-Persönlichkeiten, Bilder des das Unbewußte beherrschenden Bewußtseins. Jung verfolgt diesen Persönlichkeitsbegriff noch weiter in den Bereich des eigentlich religiösen Vorstellungslebens. Aber er meint denn doch, mild-resignierend und ironisch zugleich: „Ich würde aus psychologischen Gründen empfehlen, aus dem Archetypus der Mana-Persönlichkeit keinen Gott aufzubauen..."

Dieser Rat ist kein bloßer Ratschlag, sondern auch eine Art Bilanz der Jungschen Philosophie. Nächst Klages ist Jung wohl von allen Psychologen der Gegenwart am meisten um eine Metaphysik der Seele bemüht. Anders als Klages aber sieht er im „Geist" kein antimetaphysisches Prinzip, keinen „Widersacher" der Seele. Harmonisch und verbindlich, „neutral" wie in seinem ganzen Denken, will er auch dem Geiste geben, was ihm gebührt; fast hätte er Neigung, selbst eine „geisteswissenschaftliche" Psychologie aufzubauen. Aber Derartiges läßt sich nicht vom grünen Tisch aus machen, und mit einer bloßen Wiederaufnahme traditioneller Seelenlehren ist uns auch nicht geholfen. Darüber ist sich Jung ebenso klar wie über die Begrenztheit unserer Erkenntnis, die sich vornehmlich darin zeigt, daß es „uns fast unmöglich ist, ein anderes Bild zu zeichnen als jenes, dessen Grundzüge in unserer eigenen Seele vorgezeichnet liegen".

Ferdinand Weinhandl

Als eine der Wurzeln gegenwärtiger Gestalt- und Ganzheitspsychologie haben wir die österreichische Schule kennengelernt[1]. Hier hatte, nach einer Arbeit von Chr. v. Ehrenfels über Gestaltqualitäten (1890), A. Meinong die Gestalten als „Gegenstände höherer Ordnung" bestimmt (Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung 1899) und sie damit aus der Psychologie in die Gegenstandstheorie zu überführen versucht. Ganz in dieser Richtung liegt auch Weinhandls „Gestaltanalyse", oder liegen jedenfalls seine ersten Arbeiten darüber. Denn wenn er, der sich mit Stolz zur Grazer Schule bekennt und in Meinong und Martinak seine Lehrer verehrt, auch sehr andersartige Einflüsse — vom deutschen Idealismus, von der deutschen Mystik — erfahren hat, wenn er zudem den schwachen Punkt der Gegenstandstheorie: ihren erkenntnistheoretischen Objektivismus, sehr bald bemerkt und ihn durch eine Art Erfahrungsmetaphysik zu überwinden sucht, so ist es doch der Zusammenhang von Gestalt und Gegenständlichkeit überhaupt, dieser Universalismus der „Gestalt" also, der seinen Arbeiten das Gepräge gibt.

Jung näherstehend als Klages, ist Weinhandl doch nicht ohne weiteres jenen beiden vergleichbar. Er gehört, 1896 geboren, einer jüngeren Generation an. Er ist von Haus aus Fachphilosoph. Er kommt nicht als Charakterologe zur Gestaltanalyse, sondern als Logiker. Seine Schrift über Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit (1923), mit der er sich 1921 in Kiel habilitierte, bringt bereits ein gestalthaftes Moment, den „Gesichtspunkt", die „Richtung", „Hinsicht" für die Zuordnung von Subjekt und Prädikat im „Urteilsgefüge" zur Geltung. Er rühmt sich keiner Entdeckung und keines praktischen Verfahrens der Seelenheilung. Seine Bücher sind fast unpersönlich und von einer, die Mitarbeit des Lesers nicht erleichternden trockenen Gründlichkeit. Freilich nicht alle. In kleineren Schriften öffnet der Personalist, der das „ungestaltete Leben" verachtet, mitunter das Visier: an der Dichtung entzündet sich seine Lebensphilosophie, Lebensdeutung. Und je mehr er zu Goethe vordringt, der von Anfang an im Mittelpunkt seines Interesses steht, um so mehr gelangt er zur eigenen „Lebensmitte". Vor allem: die Werke von Klages und Jung sind im ganzen abgeschlossen, während das — sehr umfangreiche — Schrifttum Weinhandls von einem solchen Abschluß noch entfernt ist.

[1] Vgl. S. 106.

Das macht es schwierig, ihm zu folgen und seine Philosophie darzustellen. Die entscheidenden Punkte, Wendepunkte sind gewiß nicht zu verfehlen. Fraglich aber bleiben die Übergänge. Fraglich bleibt auch der Zusammenschluß der Linien zum „System", — zumal es ihm darauf ankommt, durch die Sinn- und Lebensdeutung „das starre Denken in fertigen Systemen und abstrakten Weltanschauungen" abzulösen. Die erste umfangreiche Arbeit ist die „Gestaltanalyse" vom Jahre 1927; sie findet ihre Fortsetzung in einer für die Problematik heutiger Sinnphilosophie sehr kennzeichnenden Arbeit über das „aufschließende Symbol" (1929). Wie diese Untersuchungen, so ist auch Weinhandls Goethebuch (Die Metaphysik Goethes 1932) aus einer größeren Anzahl von Vorarbeiten hervorgegangen; das Thema wird 1941 wieder aufgenommen (Goethe, in: Das Deutsche in der deutschen Philosophie). An vierter Stelle sind die Aufsätze zu erwähnen, die Weinhandl 1940 unter dem Titel: Philosophie, — Werkzeug und Waffe, veröffentlicht hat. Ohne den Übergang zur eigentlich politischen Philosophie zu vollziehen, hat er doch bemerkenswerte Ansätze in dieser Richtung gemacht, und sich besonders bei den Kriegseinsatzarbeiten der Kieler Universität (an der er 1927 Extraordinarius, 1935 Ordinarius wurde) hervorgetan.

Von der „Methode der Gestaltanalyse" handelt zwar schon ein Beitrag Weinhandls in der Festschrift zu Rehmkes 75. Geburtstag (1923) — worin in Annäherung an Rehmkes Terminologie die Gestalt als „einheitlich Aufgefaßtes nicht hinsichtlich seines Unterschiedenseins von anderen, sondern hinsichtlich seines Gegliedertseins" definiert wird —, man wird aber Bündiges über Aufgabe und Zweck der Gestaltanalyse nicht schon dieser vorbereitenden, sondern erst der groß angelegten und auch systematisch durchgeführten Arbeit vom Jahre 1927 entnehmen. Und da ist sogleich kennzeichnend, daß die „gestaltanalytische Betrachtungsweise", die nicht mit einer „Gestalttheorie" verwechselt werden soll, in den engsten Zusammenhang mit der philosophischen Methode als solcher tritt. Das philosophische Denken ist „ganzheitlich". Es ist immer auf ein letztes, „vielleicht nur in spärlichen Stücken zu schauendes Ganzes" bezogen. Es ist von „prinzipieller Natur", — es muß „einen breiten, ja breitesten Umkreis öffnen, auflockern, erschließen, ein weitestes Blickfeld in Aktion setzen". Wird so in den Philosophiebegriff, soweit er überhaupt definierbar ist, die Anschauung, Weltanschauung hineingenommen, so wird ebendamit auch eine „gestaltanalytische Philosophie" gefordert und entwickelt, zu deren Wesen eine eigentümliche Dynamik gehören soll: die Dinge immer wieder neu und ganz anders

„anzuschauen", sie in verschiedenster Richtung zu „durchschauen", — ein Perspektivismus, der die „Einseitigkeit der Gedanken" *(Hans Pichler)* durch allseitige Veranschaulichung überwinden und ergänzen möchte.

Bei so umfassendem Ansatz besteht die Gefahr, über Unbestimmtheiten nicht hinauszukommen, die Philosophie als „Werkzeug" nicht recht gebrauchen zu können. Weinhandl weiß sich dieser Gefahr zu erwehren. Es gelingt ihm, ein Sinngefüge von Gestalt herauszuarbeiten, das — ganz folgerichtig — nicht als „Gestalttheorie", sondern als „Technik der Gestalt" umrissen wird. Ist Gestaltanalyse als philosophisches Verfahren ein Denken, „das all und jedes zunächst und in erster Linie als Gestalt und auf Gestalt hin ansieht", so werden seine Elemente weder Dinge noch Empfindungen noch Beziehungen oder derartiges sein, sondern Schemata, Tendenzen, Impulse, die auf Gestaltung und Veranschaulichung zielen, — Operationen, die natürlich ihre letzte Voraussetzung in dem Zusammenhange von Gestalt und Phantasie besitzen. Wobei „Phantasie" nichts anderes sein soll als das „konkrete" lebendige Bewußtsein, der geistige Verarbeitungsprozeß der Anschauung.

So mit der Phantasie an ein „Material" herantretend, ist das erste, es für die Analyse „vorzubereiten", — es statt an bloßen Begriffen oder Situationsstücken an einer „schematisch vereinfachten, doch aber immer noch in raumhafter Aufbreitung ins Auge gefaßten Vorlage" zu studieren. Das also vorbereitete Material gilt es sodann hinsichtlich seiner Gestaltmerkmale zu „verdeutlichen": die ihm zugrundeliegenden Gestalten und Schemata „zu maximaler Deutlichkeit" zu bringen bzw. seine charakteristischen Züge in den Vordergrund zu rücken. Von der Verdeutlichung ist nur ein Schritt zur „Aufhellung" der Gestalt. In der Verdeutlichung wird die Anschaulichkeit gesteigert, in der Aufhellung wird Verborgenes, Unerwartetes ans Licht gebracht. Dazu ist die „Weckung imaginativer Gestalten" (das Schematisieren) erforderlich; ein solches Vorzeichnen ergibt zugleich das Gerüst, an dem die das Ganze betreffenden Aussagen und Urteile hängen. All das zusammengefaßt bildet die „Sichtung" der Gestalt, und der große Schritt, den die Gestaltanalyse von hier aus vorzunehmen hat, ist der Übergang von der Gestaltsichtung zur Gestaltdeutung.

Gestaltdeutung als „Suchen bzw. Aussprechen des größeren Zusammenhanges, in den wir die Gestalt hineingehörig denken und von dem her sie ihren „Sinn" empfängt, wäre nicht möglich ohne dasjenige, was Weinhandl Gestalt-Transzendenz nennt: ohne die der Gestalt innewohnende Tendenz, über die „Grenze des Vorgegebe-

nen" hinauszudrängen. Und diese wieder ist nur Ausdruck der Dynamik der Gestalten: sie alle bieten uns, wenn sie auch noch so in sich gefestigt und ruhend erscheinen, Bewegungsansätze dar, die wir nur aufzunehmen und mitzuvollziehen brauchen. Das Objekt ist als gestaltetes „belebt"; die Imagination macht dieses Leben spürbar. Ein Mitleben, ein „Umgang" mit dem Gestalteten ist also für die Deutung unerläßlich: nur in einer „produktiven Fühlung" löst sich vor unseren Blicken „das bestimmende Gerüst heraus". Man sieht, wie nahe Weinhandl hier Diltheys Hermeneutik kommt. Man sieht aber auch, wie sehr viel objektivistischer er verfährt.

Wie eine übergreifende Dynamik — Diltheys „Leben" —, so ist auch eine „höhere Ordnung" der Gestalten — Diltheys „Geist" — Voraussetzung der Möglichkeit von Gestaltdeutung. Von sich aus und sozusagen spontan „organisiert" sich der Anschauungsstoff unserer Erfahrung zum Gleichnis: die „höhere Ordnung" der Gestalten führt uns zu jener universellen Symbolik, die, einer „Natursprache" vergleichbar, das geistige Darstellungsmittel der Gestaltelemente ist. Daß wir so auch zu „Erfahrungen höherer Ordnung" gelangen, ergibt sich teils aus der Einseitigkeit des bloß Wahrgenommenen (das also immer auf ein es verallseitigendes Ganzes hinweist), teils daraus, daß auch die höhere Ordnung der Gestalten eine gegenständliche ist.

Der Transzendenzbegriff Weinhandls ist zunächst erkenntnistheoretisch neutral, um sich unter der Hand in echte Realtranszendenz zu verwandeln (Zum Problem der Realtranszendenz in der modernen Ontologie 1926). Parallel damit findet auch der Symbolbegriff eine zunächst erfahrungsimmanente Verwendung, die sich mehr und mehr zur metaphysischen steigert. Daß das sehr absichtlich geschieht, wird sich uns sogleich bei Weinhandls Stellung zur Metaphysik zeigen. Vorerst ist der Gedankengang des Buches über das „aufschließende Symbol" — u. E. die bestgelungene Arbeit Weinhandls — anzudeuten.

Hier nämlich handelt es sich um das Symbol in metaphysischer Hinsicht, — um die Grundprobleme symbolischer Metaphysik, auf die wir schon früher[1] als gar nicht wichtig genug zu nehmende Fragestellung hingewiesen haben. Das Symbol, ein Orientierungsmittel bereits in der Welt der Alltäglichkeit, wird an der Grenze zum Metaphysischen vor seine „radikalste Möglichkeit" gestellt, Schlüssel zu etwas Unerfahrbarem, Unwißbarem, schlechthin Transzendentem zu sein. Wie Werte und Ideen, sind auch Symbole Glaubens-, nicht Wissensgegenstände; im präzisen Sinne soll sich das Symbol als Sinnbild und Gleichnis „für die Möglichkeiten und Möglichkeitsformen der höheren Welten" er-

[1] Siehe S. 171.

weisen, und die Frage ist natürlich, ob es sich so erweisen, legitimieren läßt? Oder kann man nicht einwenden, daß das Symbol zwar über sich hinaus deutet, aber doch nur auf „bestimmte Vorstellungen, Bilder, Gedanken, die sich ganz und gar auf das empirisch-sittliche Verhalten des Menschen beziehen, es selbst, wenn auch in einer vielleicht unerreichbaren Vollendung und Idealbildlichkeit, darstellen"? Daß das Symbol also nur scheinbar über die Erfahrungsgrenzen hinausweist, in Wirklichkeit nur erfahrungsimmanente Bedeutung hat?

Ohne auf Einzelheiten des Weinhandlschen Versuchs einzugehen, heben wir nur die entscheidende Formulierung hervor, wie sie eben im Begriffe des „aufschließenden" Symbols enthalten ist. Sie besteht in einer charakteristischen Verschiebung vom Gegenständlichen zum Zuständlichen: gerade in der Ablösung des Symbols von bestimmten Inhalten soll erst seine ganze „symbolische" Bedeutung zutage treten; erst dann soll das Symbol zu uns sprechen, „aufschließend" werden, uns den Gedanken der Transzendenz, das Verhältnis des Transzendenten zu unserer Welt erschließen. „Das Verbleiben im zuständlichen Erleben des Symbols, ... das Verbleiben im ‚Innern' ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der Aufschluß nicht bloß äußerlich, intellektuell angeweht kommt oder ... konstruktiv zurechtgemacht ist."

Eben damit kann uns aber das Symbol das Transzendente in seiner Transzendenz nicht zeigen; die Transzendenz als solche „bleibt auch dem aufschließenden Symbol unzugänglich". Trotzdem wäre es falsch, zu sagen, daß wir damit auf die „Gegenstände der Erfahrung beschränkt" blieben. Ist denn der „Gegenstand" der Erfahrung erfahrungsimmanent? Ist er selbst uns nicht vielmehr — als identischer Gegenstand der äußeren Welt in seiner kategorialen Struktur — „nur durch die Symbole seiner Ansichten und Aspekte gegeben"? Ist nicht z. B. das Wort, die Sprache als Ausdruck eines Geistigen wesentlich symbolisch und zu einer „tieferen Aufschließung der lebendigen Wirklichkeit" wie geschaffen? Ist nicht der Begriff als durchgreifende, erfahrungskonstituierende Kategorie selber transzendent?

Auf diese Weise sucht Weinhandl die transzendente Bedeutung des aufschließenden Symbols durch eine Erweicherung des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz zu retten. Freilich nicht dadurch allein. Es finden sich bei ihm noch andere, massivere Argumente. Eines der am häufigsten auftretenden ist z. B. der Gedanke induktiver Metaphysik mit der zugrundeliegenden Behauptung, daß die durch das Symbol geforderte „Deutung" einerseits ihre eigene Möglichkeit, andererseits eine bestimmte, nicht zu unterschreitende Grenze der Sinngebung festlege, — daß wir also z. B. den Weltgrund nicht als „Unbewußtes" denken dürfen, sondern nur durch den Begriff eines persönlichen Gottes.

Es ist wie ein glücklicher Zufall, daß sich für die gestaltanalytische Philosophie Ansatz, Methode und eine Fülle von Ergebnissen bei Goethe finden, auf den sich zwar Jung und Klages und viele andere auch berufen, den aber erst Weinhandl auch philologisch so ernst nimmt, daß wir seinem Goethebuch (1932) die erste wirkliche Gesamtdarstellung dessen verdanken, was man zuvor doch immer nur in Anführungsstrichen als Goethes „Philosophie" bezeichnete. Weinhandl braucht Goethe um so weniger Gewalt anzutun, als er seine Lebens- und Erfahrungsmetaphysik dem Dichter und Naturforscher selbst verdankt. „Dieses Buch", heißt es schon in der Gestaltanalyse, „möchte in seinem Tiefsten und Letzten gar nichts anders sein, als der Versuch, die Methode Goetheschen Weltbetrachtens gerade in der Richtung ihres methodischen Kerns und Gehaltes zu erschließen... Ohne den Glauben, daß es nicht nur eine Philosophie Goethes, sondern auch ein Philosophieren im Geiste Goethes gibt, das, weit entfernt von jedem toten Epigonentum und allem Historizismus, prinzipiell und problemunmittelbar wie nur irgendeines zu sein vermag, ohne diesen Glauben ... wäre dieses Buch nicht geschrieben worden."

Das gilt erst recht von der „Metaphysik Goethes", die allerdings begrifflich so präzisiert ist, daß sie das Unbehagen der Literarhistoriker erregen muß, — auch wohl aller, die einen persönlichen, erlebnismäßigen Zugang zu Goethe suchen. Es geht um die Selbständigkeit Goethes in philosophischer Hinsicht, um seine Unabhängigkeit gerade auch von den philosophierenden Zeitgenossen, — von Kant insbesondere (mit dem sich Weinhandl mehrfach auseinandergesetzt hat, vor allem in einer wichtigen Arbeit über den „letzten Kant" 1924, worin er die gestaltanalytische Methode zur Systemerhellung von Kants Nachlaßwerk verwendet). Es geht um die Konfrontierung transzendentaler und morphologischer Methode, um den „atomistischen" Ansatz Kants im Unterschiede vom „dynamisch ganzheitlichen" Ansatz Goethes, um die Strukturverschiedenheit von „Urphänomen" und „Kategorie" (das Urphänomen Goethes ist nach Weinhandl eine „gesetzlich gegliederte, die Erscheinungen konstituierende Mannigfaltigkeit", die Kategorie dagegen abstraktes, unselbständiges Mannigfaltigkeitsmoment). Es geht noch um vielerlei mehr: um Symbolik, Charakteristik, Physiognomik, um Goethes Polaritätsbegriff, um die „ewige Lebensformel" von Systole und Diastole, vor allem natürlich um den Grundbegriff Goethescher „Metaphysik" selbst.

Diese Metaphysik, die zugleich „Naturwissenschaft im sorgfältigsten empirischen Sinn" sein will, verträgt sich so wenig mit christlich-dualistischer Zweiweltenlehre, daß Weinhandl es mit Goethe geradezu als Kennzeichen dynamischer Ganzheitslehre (Die Symbolik der Ganzheit

1932) anspricht, die „Erscheinungen selbst zu einer Seite des Transzendenten“ werden zu lassen, „so daß uns mitten in unseren Erfahrungen schon die metaphysische Welt umgibt und einschließt“. Die dynamische Welt, nicht als Parallele der empirischen, sondern als sinnlich-empirische selbst, anders genommen, — das ist die Welt Goethes, die als „naturpantheistisch“ zu bezeichnen ebenso wohlfeil wie irreführend ist.

Doch darauf braucht hier nicht eingegangen zu werden. Wichtiger ist die Frage, wie sich für Weinhandl von hier aus ein Zugang zum Politischen ergibt. Sicherlich nicht über die „Autonomie“ des Politischen. Das würde einen Dualismus von Natur und „politischer Existenz“ zur Folge haben, den es gerade zu überwinden gilt. Vielmehr gehört „die ‚politische‘ Wirklichkeit mit allen ihren Beziehungen und Zusammenhängen“ zu den „Physiognomien höherer Ordnung, die unsere ‚Welt‘ ausmachen“. Der Zugang ist also ein physiognomischer, d. h. derjenige einer „Erfahrung höherer Ordnung“, die uns aus den Eindrücken primärer Sinnes- und Wahrnehmungscharaktere erwächst. Ohne die Problematik politischer Existenz vorerst selber aufzunehmen, wird doch auf jenen (Goetheschen) Begriff der „ungetrennten Existenz“ hingewiesen, der zunächst als Korrektiv eines erkenntnistheoretischen Idealismus, Subjektivismus gedacht ist, darüber hinaus aber grundlegende Bedeutung für ein „schöpferisch-lebendiges Erfassen des Daseins“ besitzt. — Zweifellos verweist Weinhandls Gestaltanalyse in ihrer letzten Phase auf eine Philosophie des politischen Symbols, — des die politischen Sinnzusammenhänge metapolitisch „aufschließenden“ Symbols. Es wäre aber verfrüht, darüber schon hier berichten zu wollen.

Hermann Schwarz

Hermann Schwarz tritt uns zuerst in der deutschen Glaubensbewegung der Gegenwart entgegen. Als Verfasser einiger Schriften der letzten Jahre (Christentum, Nationalsozialismus und deutsche Glaubensbewegung 1934, Deutscher Glaube am Scheidewege 1936, Deutsche Gotteserkenntnis einst und jetzt 1938, Ewigkeit. Ein deutsches Bekenntnis 1941), die sich an frühere größere religionsphilosophische Werke anschließen (Gott, Jenseits von Theismus und Pantheismus 1928, Der Gottesgedanke in der Philosophie I: Von Heraklit bis Jakob Böhme 1913), und in deren Mittelpunkt eine der größten Ge-

stalten deutscher Geistesgeschichte steht: Meister Ekkehart. Hat es Sinn, in einer dem Mittelalter so fernen Zeit wie der unsrigen von Ekkehart-Nachfolge zu sprechen, so müßte das eine Nachfolge sein, die auf unsere Weise Motive in Ekkeharts Denken zur Geltung bringt. Das geschieht in der Tat bei Schwarz. Es geschieht weniger in Form einer besonderen Ekkehart-Interpretation (die natürlich Schwarz auch versucht hat: Ekkehart der Deutsche 1935, und vordem besonders in dem Werk über den Gottesgedanken in der Philosophie), als in eigener philosophischer Systematik, wie sie in Schwarz' philosophischem Hauptwerk: Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie 1921 dargestellt, und aus der Versenkung in Ekkeharts, gewiß nicht einfach als „Mystik" zu kennzeichnende Religiosität hervorgegangen ist.

Hermann Schwarz ist 1864 in Düren (Rheinland) geboren, aber seine eigentliche Heimat ist Ostpreußen; sein Vater war dort Oberlehrer in Gumbinnen. Er studiert in Halle Mathematik und Naturwissenschaften, promoviert 1888 bei Cantor mit einer Arbeit über „Theorie der Ordnungstypen", und bereitet sich auf den Oberlehrerberuf vor. Sein philosophisches Interesse erwächst aus dem naturwissenschaftlichen: seine erste philosophische Untersuchung behandelt das „Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Psychologen und des Philosophen" (1891). 1894 habilitiert er sich in Halle bei Goswin Uphues (1841—1918) mit einer Schrift über die „Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode" (1895). Uphues war Erkenntnistheoretiker. Er hatte eine Psychologie des Erkennens (1893) und später eine erkenntniskritische Logik (1909) veröffentlicht. Er ist nicht eigentlich als Realist zu bezeichnen; aber er lehrte, daß im Gegenstandsbewußtsein ein Transzendentes „vergegenwärtigt" wird, — eine Auffassung, die Schwarz als „kritischen Realismus" verteidigt (Was will der kritische Realismus? 1894) und weiterführt. Ein Gegenstand, so heißt es noch in Schwarz' Systemdarstellung vom Jahre 1931, wird durch den Akt seiner Vergegenwärtigung (Repräsentation) niemals in „psychisches Innengewebe" verwandelt; auch als „gehabter" ist und bleibt er dem Wissensvorgange transzendent. Es besteht so eine „ontologische Überlegenheit" des Wissensgegenstandes über den Vorgang des Wissens. Man kann noch andere, metaphysische Voraussetzungen von Schwarz bei Uphues finden: daß Wahrheit durch „Inspiration" erkannt, Wirklichkeit durch Selbstentäußerung Gottes begründet wird, daß die Dinge als Gottes Gedanken von uns nachgedacht werden.

Doch stärker spürbar ist der Einfluß der österreichischen Schule, besonders in den ersten ethischen Schriften von Hermann Schwarz. Wie

Brentano versucht auch Schwarz sich in der Aufstellung einer ethischen Axiomatik. Es gibt zwei irreduzible Grundgesetze von unbedingter Geltung: das Grundgesetz der „Personwertmoral" und das Grundgesetz der „Fremdwertmoral". „Das Wollen eigenen Personwerts steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände", — das ist das erste Axiom. „Das Wollen religiöser, mitmenschlicher, sozialer und ideeller Fremdwerte steht über dem Wollen von Eigenwerten", — das ist das zweite Axiom. (Später fügt Schwarz noch ein drittes Axiom hinzu: das Gefallen am sittlichen Vorziehen steht höher als jedes andere Gefallen.) Diese Axiome sind aber nicht Gesetze der reinen oder praktischen Vernunft, sondern Gesetze des vorziehenden Willens. Nicht die Vernunft diktiert sie uns, sondern unser Wille als „synthetisches" (schöpferisches) Vorziehen. Wie später Scheler, so sucht schon Schwarz eine „materiale Wertethik" zu begründen. Aber die Art dieser Begründung unterscheidet ihn sowohl von Brentano als auch von Scheler: das Vorziehen richtet sich nicht nach vorgegebener sittlicher Einsicht (Evidenz), sondern diese bezieht sich auf unseren schöpferischen Willen. Der sittliche Wille ist wirklich autonom. Und: das Vorziehen richtet sich nicht auf vorgegebene Werte an sich, sondern die Werte beziehen sich auf einen vorlaufenden schöpferischen Willen. Der sittliche Wille ist wirklich synthetisch.

Das wird ausgeführt in den Büchern, die Schwarz um die Jahrhundertwende schrieb: in seiner Psychologie des Willens (1900), seiner Schrift über das sittliche Leben (1901) und dem Buche über Glück und Sittlichkeit (1902). Es ist gewiß erwähnenswert und für die Genealogie der Philosophie des Ungegebenen nicht unwesentlich, daß sich Schwarz hier (im Anhang zum „sittlichen Leben") auch auf Nietzsche bezieht und mit ihm auseinandersetzt[1]. Er scheidet scharf zwischen Entwicklungsmoral und Herrenmoral bei Nietzsche, will ihn nur als „Lehrer der Entwicklungsmoral" anerkennen. Der Sinn des „Übermenschen" sei es, an Stelle der aristotelischen Zielstrebigkeit, die sich auf Einzeldinge erstreckt (Entelechie), eine andere übergreifende Zielstrebigkeit zu setzen, die den Menschen zum Träger und Ziel der ganzen organischen Entwicklung macht. Später verfällt auch diese Entwicklungsmoral der Kritik. Aber es bleibt etwas erhalten: das anthropologische, und dennoch über den Menschen hinausweisende Moment (im „Zarathustra"), das mit in die Voraussetzungen der Religionsphilosophie des „Ungegebenen" eingeht.

Bis zum Jahre 1908, vierzehn Jahre lang, bleibt er Privatdozent in Halle. Dann erhält er einen Ruf nach Marburg als Extraordinarius, und kurz darnach (1910) kommt er (als Ordinarius) nach Greifs-

[1] Vgl. oben S. 188.

wald, der eigentlichen Stätte seiner akademischen Wirksamkeit, wo er bis zum Sommer 1933 lehrte, 1922 das Rektorat bekleidete, und sich schon 1923 zum Nationalsozialismus bekannte. Die Zeit von 1913 bis 1920 gilt dem Aufbau seiner systematischen Philosophie; die Schrift über den Gottesgedanken in der Geschichte der Philosophie (in Marburg geschrieben), die ihm den theologischen Ehrendoktor brachte, findet im „Ungegebenen" ihre unmittelbare Fortsetzung.

Um Schwarz recht zu verstehen, ist es gut, seine philosophische Aufgabe in eine paradoxe Form zu kleiden: Es gibt keinen Gott; wie gelangen wir dennoch zu ihm? Sinnlos ist diese Aufgabe, wenn wir nur nach etwas streben können, was existiert und „gegeben" ist. Nicht sinnlos ist sie, wenn unser Streben sich auf Ungegebenes richten kann, und Gott eben ein solches Ungegebenes, Nichtbestehendes bedeutet. Der Gottesbegriff wird bei Schwarz terminologisch stark variiert; zunächst ist festzuhalten, daß der von vielen Religionsphilosophen (z. B. von H. Scholz) an die Spitze gestellte Satz: entweder keine Religion oder eine auf dem Glauben an die Realität Gottes (als einer Person) beruhende, nirgends schärfere Ablehnung findet als bei Hermann Schwarz. Er ist in diesem Punkte genau so radikal wie der „Atheist" Nietzsche.

Zu dieser Paradoxie kommt eine zweite: Gott ist nicht; wie gelangt er dennoch zu sich selber? Auch diese Frage ist nur dann sinnlos, wenn das Nicht-Sein Gottes die göttliche Wesensentfaltung und Verwirklichung ausschließen würde. Sie ist nicht sinnlos, wenn gerade das Nicht-Sein ein Streben zum Sein bedeutet, wenn es einen Ungrund, ein Nichts gibt, das „Gott" werden möchte. Und zu der Ablehnung einer objektiven, ihrer Erfüllung gewissen Gottesvorstellung tritt nun der Versuch, den Prozeß der Gottwerdung von innen her nachzubilden: die Religionsphilosophie des Ungegebenen ist „spekulative" Theologie im Sinne Ekkeharts, Böhmes, Fichtes und Schellings. Will man ihren Standort festlegen, so muß man ihn, wie Schwarz selbst es tut, „jenseits" von Theismus (als der Lehre vom persönlichen Schöpfergott) und Pantheismus (als der Lehre von der weltbeseelenden Gottnatur) suchen, man muß das Grunderlebnis des Mystikers nach seiner spezifisch germanischen Form der „Gottesgeburt" (im Gegensatz zur romanischen Form der „Entwerdung" zu Gott) in die Systematik theologischer Begriffe eintragen und von hier aus den Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus zur Aufhebung bringen.

Es ist nicht überflüssig, beim Worte Mystik anzumerken, daß Schwarz sich um seine begriffliche Klärung verdient gemacht hat. In einer Aus-

einandersetzung mit „mystischen" Richtungen im Vorkriegsdenken: mit Arthur Bonus, Johannes Müller, Rudolf Eucken und Rudolf Steiner (Über neuere Mystik 1920), grenzt er seine eigene Auffassung vom Wesen des mystischen Grunderlebnisses (als „Erleben einer in uns sich schaffenden Wertunendlichkeit") ab. Und zwar gegen die kosmologische Mystik als „übersteigerte irrationale Weltweisheit", gegen die Evolutionsmystik, die das religiöse Erlebnis in den Rahmen biologisch-kosmologischer Entwicklungstendenzen spannt, gegen die Persönlichkeits- und Selbstvergottungsmystik, in der das eigene Selbst zum Träger der uns im mystischen Erleben zu eigen werdenden Unendlichkeit gemacht wird, gegen die panentheistische Mystik, die in der Welt „göttliches Leben schon angelegt und im Gange findet", und gegen die theosophische Mystik, die das mystische Erleben „aus dem Axiologischen ins Intellektualistische übersetzt". Eine ähnliche Abgrenzung hat Schwarz später noch (in seiner Ekkehart-Schrift 1935) gegen E. Bergmanns „Naturmystik" vorgenommen: die Mystik dieses „Gott um uns" sei ebenso abzulehnen wie die Mystik des „Gott über uns" (katholische Jesusmystik und protestantische Glaubensmystik) und die Mystik des „Gott in uns" (ekstatische Mystik). Konsequenterweise gehört dann Ekkehart überhaupt nicht mehr zur Mystik („Ekkehart kein Mystiker"): seine Lehre sei ein „Mythos der wesenden Tiefe, die zu handelnder Ewigkeit wird."

Es gibt noch einen dritten Einsatzpunkt der Schwarzschen Religionsphilosophie. Das ist der Einsatz im menschlichen Willen. Der sittliche Wille ist schöpferisches Vorziehen; wie läßt er sich dennoch als inneres Geschaffenwerden begreifen? Ebenfalls eine Paradoxie, aber nur dann, wenn der Gegensatz von subjektivem (menschlichem) und objektivem (göttlichem) Schaffen, mithin die Subjekt-Objekt-Gegensätzlichkeit überhaupt für endgültig gehalten wird. Das ist sie aber gerade für den Mystiker nicht. Im mystischen Gefühl erlebt man „sein endliches Ich wie durchflutet von Unendlichkeit, und zwar so, daß man die Empfindung hat, nicht eine gegebene Einheit von Endlichem und Unendlichem trete hervor, sondern sie werde in jenem Erleben allererst". Das schöpferische Vorziehen ist allerdings eine Tat der Willkür, aber eine solche „in der man sich über die eigene Willkür erhebt, um dadurch erst wahrhaft frei zu werden". Wir lassen das „Rad unseres Wesens rollen", wir entscheiden uns, weil wir es nicht mehr aushalten, „einheitslos" zu leben. Und da geschieht das Wunder, daß neues „wertgehaltiges Leben" von selbst in uns hervorbricht. „Es macht sich, nicht wir machen es, obwohl es sich nur in unserem charakterprägenden Wollen machen kann."

Gottesnichts und Streben zu Gott; Gottesnichts, Spannung und Verwirklichung in Gott; schöpferischer Wille und Geschaffenwerden durch Gott, — das sind die drei Ecksteine der Philosophie des Ungegebenen. Wie jede Metaphysik, so ist auch die Metaphysik von H. Schwarz Ganzheitsphilosophie. Aber sie macht es sich weniger leicht als manche Ganzheitsphilosophien der Gegenwart. Weil die Welt einen göttlichen Grund hat, ist sie noch kein echtes Ganzes. Im Gegenteil: weil ihr Gottheit zugrunde liegt, ist sie unganz, stückhaft, Nebeneinander existierenden Daseins, in dem Gott noch ungegeben ist. Es ist hier gut, an die Thematik der Frühschriften zu erinnern und daran, daß Schwarz den Mechanismus als Theorie durchaus ernstgenommen hat. Seine Religionsphilosophie geht aus von der noch nicht „seienden", sondern „wesenden" Gottheit, dem Gottesdifferenzial, dem „schaffenden Gottesnichts": dieses Gotteswesen möchte sich als Einzelwesen zur Göttlichkeit erschaffen, aber es gelingt ihm nicht; es schafft viele Einzeldinge, eine Allheit von Bestimmtheiten, die noch kein „Ganzleben" ist, sondern ein mechanisches System.

Damit kommen wir auf die letzte Paradoxie, die dieser Metaphysik das Gepräge gibt. Wie kann Gott etwas gelingen, was ihm mißlungen ist und den Keim ewigen Mißlingens in sich trägt? Mißlungen ist der Gottheit die Darstellung ihrer selbst als göttlichen Einzelwesens; der Keim des Mißlingens ist das „Nicht", das die Gottheit allen Dingen mitgab, um aus ihnen eine „Welt" zu machen. Doch hat dieses Nicht auch einen positiven Sinn. Die göttliche Seinsweise ist in den Dingen „nicht nur nicht verwirklicht, sondern nicht einmal als Möglichkeit darin gegeben", aber das ungegebene „Nicht" steht in „metaphysischer Spannung" zu den Dingen und strebt als „Übermöglichkeit" über sie hinaus.

Der Weltprozeß ist tragisch. Die Allmöglichkeit versperrt sich in der dinglichen Schöpfung, in der Welt, den Weg zu sich selber und kann nicht zur Allwirklichkeit werden. Diese Tragik manifestiert sich in der Spannung und Unruhe, die alle Schöpfung durchzittert. Schwarz wehrt jede billige Lösung des metaphysischen Grundproblems zugunsten einer linearen Weltentwicklung, eines Ganzwerdungsprozesses der Natur ab. Er sucht freilich nach einer Lösung, aber er findet sie an anderer Stelle: in der Seele, die Gott erlebend, göttliches Leben „entsiegelt".

Das sieht aus wie ein Sprung. Aber die Philosophie des Ungegebenen will nicht unmittelbar von der wesenden Gottheit zum „Fünklein" (Ekkehart) in uns gelangen. Sie erweist die spekulative Kraft ihrer Begriffsbildung, indem sie an dieser Stelle das Reich der Werte: Wahrheit, Geltung, „Sinnwesenheit" einbaut. Sie findet Gott auch nicht in der Einsamkeit mystischen Erlebens (Abgeschiedenheit) allein,

sondern in der Gemeinschaft der Seelen und der „selbstlebendigen" Seele der Gemeinschaft. Das Reich des Sinnes ist ein Ganzes von anderer Art als das (unechte) Ganze der „Welt"; das Wertleben ist ein anderes Leben als das naturhafte: es steht im Zeichen metaphysischer „Entspannung" durch selbstsetzende, selbstschaffende, richtungsbestimmte Geistigkeit. Nahe liegt es, den Eigenbestand von Wahrheit, Wert und Sinn durch ein Wertsein zu sichern, besondere Wesenheiten, Ideen anzunehmen, die vor uns ausgebreitet liegen und uns gegenständlich sind. Aber dieser „Idealismus" — der platonische — ist ein Mißverständnis; er ist undeutsch und (nach Schwarz) eine verhängnisvolle Erbschaft des Griechentums. Verfehlt wie alle Ontologie als Lehre von einem stehenden letzten Sein (Gottes) ist auch der Wertontologismus, d. i. die „Wertverseinlung", wie Schwarz in seiner oft wunderlichen, aber einprägsamen Sprache sagt.

Gewiß, geistiges Leben muß „stets von Objekten durchbildert bleiben. Aber wir sollen es nicht nehmen als Etwas, das von den Objekten gebildet wurde oder von ihnen sein Wesen empfinge, sondern als Etwas, das sich selbst lebt." Unser „Werteinheitshunger" wirft sich „gleichsam in unser Vorstellen hinaus". Er läßt uns danach jagen, uns von Wertunendlichkeit, solange wir sie nicht in uns haben, ein Bild zu machen, und nun machen wir uns oder es macht sich in uns das Bild einer unendlichen Wertessenz. Wertverseinlung ist Bilder- und Götzendienst, Verwandlung von Werterscheinungen in „überseiende Existenzen", „axiologische Geisterseherei".

Diese Kritik an der modernen Wertphilosophie, zu deren Wegbereitern ja Schwarz selber gehört, bestimmt sich durch den metaphysischen Ansatz der Philosophie des Ungegebenen, aber auch durch ihr metaphysisches Ergebnis. Die Wertphilosophie ist wesentlich Kulturphilosophie; die Philosophie des Ungegebenen will Gemeinschaftsphilosophie sein und sich als solche von jeder bloßen Kulturphilosophie abgrenzen. Sie will als Metaphysik der Gemeinschaft Gottestum und Volkstum einander zuordnen, die „freischwebenden" Ideen von allgemeiner Gültigkeit — ein Vermächtnis der Antike und Aufklärung — durch „singuläre" Ideen: Vaterland, Ehre, Freiheit und Adel des Blutes ersetzen. Und hier ist der Punkt, wo das Denken von Hermann Schwarz eine Beziehung zur nationalsozialistischen Weltanschauung erhält.

Schwarz spricht von seiner Philosophie als „Instrument" des transzendentalen Nationalsozialismus und vergleicht sie mit Rosenbergs „Methodik" der Rassenseele. Er lehnt es ab, Gott aus der Seele der Rasse „entwickelbar" zu denken: „Die Seele selbst kann Göttliches nicht aus sich hergeben. Du findest es auch nicht in

deinem nordischen Blut. Aber du sollst mit diesem Blute das Gefäß sein, in das sich aus der Tiefe der unlebendig wesenden Gottheit göttliches Leben schafft." Das Erlebnis blutsverbundenen Volkstums ist nur eine, allerdings fundamentale Voraussetzung göttlichen Ganzlebens, nicht dieses selbst. „Über" dem Blute, aber in der „Prägung" des Blutes, geht Gottes Selbstschöpfung der deutschen Seele auf. Und „transzendental" nennt Schwarz seine Auffassung vom Nationalsozialismus, weil er eben diesen „Übergang" vom Gegebenen (des Volkes, der Rasse, des Blutes) zum Ungegebenen fordert.

Er spricht auch wohl von der „metaphysischen Ergänzung", die unsere politische Erziehung verlangt. Wenn das ewige Deutschland, an das wir glauben, ein bloß zeitliches Dauerdasein meint, so hat das nach Schwarz keinen „klaren Sinn". Dieser erwächst erst daraus, daß das Ewigkeitserlebnis selbst ein religiöses Erlebnis, der religiöse Gehalt im völkischen Erleben ist. Wollte man das leugnen, so käme man auf einen „Naturalismus", der zwar der starken Gefühle noch mächtig ist, aber andere, unvölkische Denkweisen nicht wirksam zu bekämpfen vermag. Ist nicht das Zeichen des Hakenkreuzes ein religiöses Wahrzeichen? Und legt uns dieses Zeichen nicht die Verpflichtung auf, seinen Sinngehalt von jenem anderen Symbol des Christenkreuzes zu unterscheiden? „Das Christentum meint den Gott, der sich zum Sünder herabneigt. Das Hakenkreuz spricht von Sonnenstrahlen der Ewigkeit, die in uns aufgehen."

So ist, um das Angegebene auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, das Ungegebene in kosmologischer Hinsicht das Andere der Welt, das Nichts, das hinter allen Dingen steht; es ist in axiologischer Hinsicht das Andere unserer selbst, das sich in der Liebe als göttliches Wertleben schafft, wenn wir aufhören, um unser Ich zu kreisen; es ist in völkisch-soziologischer Hinsicht das in der Vergemeinschaftung „beseelten Bundes" aufbrechende „Gottesdu der Volkheit"; und es ist in metaphysischer Hinsicht jener ewige Prozeß von der wesenden Gottheit über die göttliche Einheitsgeistigkeit zum göttlichen Ganzleben, — jener Prozeß, der durch die Seele des Einzelnen hindurch der Gottheit im Volkstum eine überpersönliche Existenz verschafft.

Othmar Spann

Über Spann ist nicht zu berichten, ohne über den Sachverhalt und die Problematik „österreichischer" Philosophie einiges mitzuberichten. Spann ist 1878 in Wien geboren. Im alten Kaiserreich stieg er schnell auf: nach seiner Habilitation in Brünn (1908) erhielt er 1909 eine außerordentliche, 1911 eine ordentliche Professur (ebendort), und acht Jahre später ein Ordinariat in Wien. Im Österreich der Nachkriegszeit wuchs sein Einfluß, obwohl er in der Opposition stand. Auf Grund seiner Lehre vom „wahren" Staat (Ständestaat) galt er während der Ära Dollfuß sogar als führender Vertreter einer „österreichischen Weltanschauung". Das ist bekannt und vorbei. Wie seine politische Wirksamkeit, so gehört auch seine Staats- und Gesellschaftsphilosophie der Vergangenheit an. Auch mit der ihr zugrundeliegenden Metaphysik, jener Ganzheitslehre, die Spann als „Universalismus" bezeichnet, verhält es sich nicht anders. Aber nach ihr zu fragen, ist nicht überflüssig: ergänzt und vollendet doch Spanns Universalismus in mancher Hinsicht das Bild der Gegenwartsmetaphysik, — eben als neuidealistische Metaphysik. Und diese Frage betrifft vielleicht weniger Spann selbst als die Stellung österreichischen Denkens in der Geschichte der deutschen Philosophie.

Denn Spanns, wenn man so will, geschichtliche Leistung bestand in einer Verbindung — keiner eigentlichen Synthese, sondern mehr einem Kontakt — zwischen Österreichs traditionellem Denken und der Philosophie des klassischen Deutschen Idealismus, der in Österreich niemals bodenständig war. Weder Kant, noch Fichte, Schelling, Hegel hatten hier Wurzel geschlagen; K. L. Reinhold, mit dem die idealistische Weiterbildung Kants begann, war allerdings Österreicher: aber er war dem Kloster entflohen und zum Protestantismus übergetreten. Daß ein so norddeutscher Denker wie Herbart Einfluß gewinnen, daß Herbarts Pädagogik, Psychologie, sogar seine Metaphysik — dank der Mitwirkung des Herbartianers Exner bei der Studienreform 1849 — an Österreichs Gymnasien und Hochschulen gelehrt werden konnte, ist ja kein Zufall: die religionsphilosophische Enthaltsamkeit Herbarts ist dafür vielleicht weniger verantwortlich als sein wesentlich vorkantischer, rationalistischer Ansatz. Gewiß entwickelte sich, wie wir gezeigt haben[1], eine Art österreichischer Schule, die sich durch ihren strengeren

[1] Vgl. S. 40 f.

Objektivismus in Verbindung mit einer modernen, der veralteten Herbartischen überlegenen Psychologie von der inzwischen in Norddeutschland ausgebildeten „Erkenntnistheorie" sehr deutlich unterschied. Gewiß hat diese Schule dann auch — nach 1900 — mehr und mehr auf die Gegenwartsphilosophie Einfluß genommen, ihren Übergang zur Phänomenologie und Ontologie bestimmt.

Aber es fehlte der Deutsche Idealismus. Es fehlte auch jedes Analogon dazu; Günthers spekulativer Theismus, ohnedies von der Kirche verurteilt, sollte ja eben — als Dualismus und Neokartesianismus — der schärfste Protest gegen den „pantheistischen" Monismus der deutschen Idealisten sein[1]. Es fehlte zuletzt der Neuidealismus, der in Norddeutschland eine Bewegung abschließt, deren primäre politische Antriebe in Alt-Österreich von vornherein zur Unwirksamkeit verurteilt waren. Hier etwas „nachzuholen", mußte notwendig erscheinen, sobald sich in Österreich die Notwendigkeit einer Verbindung mit dem Deutschen Reich, eines Anschlusses also, geltend machte. Und das geschah bekanntlich sogleich nach 1918. „Wir harren", schrieb Spann um diese Zeit, „der Stunde, da wir ausrufen werden: Alle Nord- und Südstämme, die einigen Brüder des deutschen Hauses! Auch das deutsche Volk als ganzes kann von dem Ziele des Zusammenschlusses nicht ablassen, solange die Natur nicht in ihm erstickt und vergiftet ist." Aber schon die nachfolgende Wendung: die „völkische Idee als solche" sorge dafür, daß das deutsche Volk seinen jetzt verstümmelten Körper „erst noch bauen muß", zeigt deutlich das Abbiegen Spanns vom konkret politischen zum spekulativ-idealistischen Wege.

Daß dieser Weg der neuidealistische ist, ergibt sich sogleich aus zahlreichen Formulierungen, die Spann damals (als seine Metaphysik noch nicht voll durchgebildet war) gab: die Geschichte als Ringen um den höchsten Inhalt der menschlichen Lebensformen, die „Flucht zur Gottheit" als „Aufgeben des Selbstischen im Sinne eines Autarken", das Nachschaffen der „inneren Realität des Lebens", die Kritik des „Zeitgeistes" als Scheidung des Geistig-Universalistischen (Spann spricht hier noch von „Gesamtgeistigkeit") vom ungeistig, ja recht eigentlich ametaphysisch Individualistischen. Hier freilich deutet sich sogleich auch an, daß der von Spann hergestellte „Kontakt" den Deutschen Idealismus auf der einen, den österreichisch traditionellen Katholizismus auf der anderen Seite betrifft. Denn daß es gerade das „Prometheische, das der Individualismus in seiner tiefsten Wurzel in sich trägt", sein soll, was sich „dem Metaphysischen" mit Notwendigkeit gegenüberstelle, daß alles Metaphysische seinem Wesen nach „als ein Übernatürliches herrschen", daß mithin der prometheische

[1] Vgl. S. 40.

Wille der Person eine Zerstörung „aller objektiven Werte und Gültigkeiten“ bedeuten soll, — das ist nur verständlich als Antithese zum Protestantismus und mußte zur Verkennung des Grundansatzes des klassischen Idealismus und zuletzt zu jener reaktionären Einstellung führen, die für Spanns spätere Dogmatik kennzeichnend ist.

Um die Jahrhundertwende, als Spann mit seinen ersten Arbeiten hervortrat (er begann 1905 mit einer statistischen Untersuchung über die uneheliche Bevölkerung in Frankfurt a. M.), hatte sich in der Nationalökonomie ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Schon in den achtziger Jahren war der damals herrschenden und in Schmollers großem Werke ausgebauten historischen Schule eine neue Richtung entgegengetreten: die „abstrakte“ oder „exakte“ Schule, die von der Psychologie aus die alte Aufgabe der Klassiker, eine ökonomische Theorie zu errichten, von neuem in Angriff nahm. Es war besonders eine Gruppe österreichischer Forscher (Karl Menger, v. Wieser, Böhm-Bawerk), die den schon (1854) von Gossen geltend gemachten Zusammenhang von „Wert“ und „Bedürfnis“ theoretisch (mathematisch) zu formulieren suchten (Grenznutzentheorie).

Dieser Schule stand Spann nahe. Aber ihre Wendung zur „Exaktheit“ bedeutete nicht bloß eine Abkehr von der geschichtlichen Betrachtung, sondern auch eine Abkehr von der Soziologie. Die ökonomische Theorie sollte von allen vermeintlich „soziologischen“ Behauptungen unabhängig sein. Sozialökonomie und „Soziologie“ sollten getrennt werden. Dieser Trennung widersetzte sich Spann: war sie doch nur methodisch, nicht inhaltlich zu begründen, und auch dies nur, weil es damals keine ausreichend fundierte Lehre vom „Ganzen“ der Gesellschaft gab.

Was es gab, waren soziologische Versuche, die sich mit den Forderungen der historischen Schule in der Volkswirtschaftslehre berührten und zum Teil deckten: die Soziallehren der „Organiker“ (Wilhelm Roscher, Adolf Wagner, Albert Schäffle). Allerdings, — das „Ganze“ der Gesellschaft wollten die Organiker untersuchen, und Schäffles „Bau und Leben des sozialen Körpers“ (1875—1878; Schäffle war 1871 Handelsminister in Österreich) ist ein, an Hand biologischer Analogien bis ins kleinste durchgeführter, auch heute noch imponierender Entwurf des Zusammenhanges aller gesellschaftlichen Lebensäußerungen. Davon wurde auch Spann angezogen. Aber sein späteres System, das diese Jugendeindrücke verarbeitet, hat doch einen wesentlich anderen Zuschnitt: sein „Universalismus“ ist zwar eine Fortsetzung der „organischen“ Soziologie, aber eine Fortsetzung mit anderen Mitteln. Alle Fehler des älteren organologischen Ansatzes hatte Max Webers un-

barmherzige Kritik enthüllt[1]. Spann lernte daraus und fühlte sich unversehrt.

Die Organiker konnten nicht „deduzieren". Sie waren groß in der Beschreibung, aber ihnen fehlte Prinzip und Methode. Es blieb bei den guten Wünschen. Die Grenznutzler wollten nicht philosophieren, sie begnügten sich mit mathematisch verifizierbaren „Gesetzen". Wirtschaftsphilosophie und Gesellschaftslehre, die ja nichts ist ohne Philosophie, waren verpönt. Spanns Streben ging aber auf Errichtung einer Wirtschaftssoziologie. Und er erreichte sein Ziel zunächst so, daß er die Volkswirtschaftslehre „autonom" aufbaute nach dem Vorbilde der österreichischen Schule, und daß er sie in dieser Form als Teilinhalt der Gesellschaft (als „einheitliches System von Mitteln") behandelte, — nach dem Vorbilde der Organiker.

Was ihn von den Organikern trennt, ist die dort fehlende Begrifflichkeit. Was ihn speziell von Schäffle trennt, sind drei Punkte: er lehnt die Wechselwirkungshypothese (Erklärung der gesellschaftlichen Erscheinungen aus der Wechselwirkung der Individuen), das Gesellschaftsbewußtsein (als sozialpsychische Verknüpfungseinheit) und den bei Schäffle zwar erheblich eingeschränkten, aber doch hier und da zur Geltung kommenden Darwinismus ab. Was ihn von den Grenznutzentheoretikern trennt, ist der hier üppig wuchernde Individualismus (der sich in der eigentlichen Soziologie erst nach Liquidierung der älteren organischen Systeme ausbreiten sollte).

Wie seine Entwicklung im einzelnen verlief, hat er selbst in einer seiner Schriften dargestellt. „Als der Verfasser", so heißt es hier, „in jungen Jahren den Auftrag erhielt, statistische Untersuchungen über die unehelichen Kinder durchzuführen, fiel ihm auf, daß man die Unehelichkeit als soziale Erscheinung auf zweifache Weise betrachten könne: nach ihrer Entstehung, genetisch, und nach ihrer Bedeutung, funktionell... Ich faßte anfangs zwar noch beide Begriffe rein kausal, indem ich auch die Funktion oder Verrichtung als eine (kausale) ‚Auswirkung' glaubte bestimmen zu können. Jedoch erkannte ich klar, daß jene Unterscheidung des genetischen von dem Funktionsbegriffe für jede soziale und wirtschaftliche Erscheinung galt, z. B. auch für Wert und Preis... So zeigte sich, daß der genetische Begriff gar keine sozialwissenschaftliche (wirtschaftswissenschaftliche) Erkenntnis liefere, diese vielmehr allein in den funktionellen Verrichtungsbegriffen liege. Dadurch wurde ich von dem damals in der Theorie herrschenden ‚Psychologismus' der österreichischen Schule befreit ... Andere Studien, die ich trieb, wiesen mich auf die gleichen Fragen und den gleichen Weg. In meinen gesellschaftswissenschaftlichen (soziologi-

[1] Vgl. oben S. 154.

schen) Arbeiten hatte ich von Anbeginn erkannt, daß der Unterschied von Individualismus und seinem Gegenteil, das ich Universalismus nannte (es bestand dafür kaum ein Name, geschweige denn ausgebildeter Begriff), daß dieser Unterschied ganz fälschlich als ein bloß sittlicher und politischer, oder als ein solcher bloß ‚subjektiver' Weltanschauung gefaßt wurde, daß er vielmehr ein Gegensatz zweier rein theoretischer Gesellschaftserklärungen sei... Daß der Individualismus auf Atomismus, Mechanismus und Ursächlichkeit hindränge, der Universalismus auf Ersatz der Ursächlichkeit und des Mechanischen durch sinnvolle Ganzheit und Gliedhaftigkeit, war mir anfangs noch unklar." Erst allmählich führen ihn seine Überlegungen zu der Alternative: entweder sind die sozialen Erscheinungen „als aus selbständigen Einzelnen zusammengesetzt zu betrachten — aus selbständigen Menschen, selbständigen einzelnen Wirtschaftsakten, selbständigen einzelnen Gütern" —, oder „die Ganzheit, der Zusammenhang und die Gegenseitigkeit ist das Primäre und die Einzelnen sind nur das Sekundäre, das vom Ganzen abgeleitete, diese Ganzheit und Gegenseitigkeit ist daher das die Einzelnen erst Auferweckende, Bildende (Universalismus)". Indem er diese Alternative im antiindividualistischen Sinne entscheidet, gewinnt er den Standort seines Systems.

Das war in den Jahren 1916/17, in denen er das „Fundament der Volkswirtschaftslehre" — sein 1918 erschienenes nationalökonomisches Hauptwerk — ausarbeitete. Aber schon vordem hatte er ein umfassenderes Werk entworfen, dessen erster Band unter dem Titel: „Wirtschaft und Gesellschaft" 1907 erschien. Der zweite Band, der den Titel: „Das System der sozialen Wissenschaften" tragen sollte, kam nicht in der angekündigten Zweijahresfrist heraus, sondern erst sieben Jahre später: 1914 erschien ein „Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre", das in der geänderten Fassung der zweiten Auflage (Gesellschaftslehre 1930) als soziologisches Hauptwerk Spanns bezeichnet werden kann. Aus Vorlesungen der Sommersemester 1922 und 1923 über „soziologische Kategorienlehre" ist dann Spanns erstes philosophisches Buch hervorgegangen: die „Kategorienlehre" (1924). Diese Kategorienlehre ist keine Erkenntnistheorie, sondern eine Darstellung der „Seinsweisen" oder „Urweisen des Seins", — sie gehört also bereits zur Seinslehre oder Ontologie. Der vier Jahre später veröffentlichte „Schöpfungsgang des Geistes" (1928), seine umfangreichste philosophische Schrift, enthält demgemäß auch keinen Wechsel der Thematik, sondern nur eine Ausweitung nach Seite der Gottes- und Schöpfungslehre. Abermals vier Jahre später erscheint die „Geschichtsphilosophie" (1932), eine ontologische Zeitlehre mit jener Absage an den „Historismus", die für Spann kennzeichnend ist, und 1937 die „Naturphilosophie". Eine Ergänzung zur

Gesellschaftslehre ist die „Gesellschaftsphilosophie" (1928), und die eingangs hervorgehobene politische Schrift Spanns „Der wahre Staat" (1921).

Das sind die wichtigsten Schriften dieses einstmals so fruchtbaren Denkers, — reich an Wiederholungen, immer pathetisch und nur selten von tieferer Problematik. Spann gibt drei „Ursprünge" seines Denkens an: aristotelisch-scholastische Philosophie, deutsche Mystik, deutscher Idealismus (sein „Philosophenspiegel" ist eine „kurzgefaßte" Philosophiegeschichte in dieser Sicht). Sicherlich haben dabei einige idealistische Philosophen (Fichte, Schelling, Baader, aber nicht Hegel) am stärksten auf ihn gewirkt. Was an Mystik schon im spekulativen Idealismus und der romantischen Naturphilosophie enthalten ist, wird bei Spann noch mehr herausgearbeitet: wie Hermann Schwarz, der ihm in manchem ähnelt, nährt sich auch Spann vom Sprachgut der deutschen Mystik und liebt es, seine Begriffe in das dunkle Gewand urtümlicher Worte zu kleiden. Sein Idealismus klingt schier unüberbietbar: „Die Wirklichkeit leitet sich vom Ideal ab, nicht dagegen das Ideal von der Wirklichkeit — im ontologischen, freilich nicht im psychologischen Verstande. Denn die Vollkommenheit ist ja das G e s o l l t e, als solches das Ideal, und zwar dieses auch als das Gewollte. Das Ideal ist logisch früher als seine Verwirklichung, die Ganzheit früher als ihre Ausgliederung."

Was nun den Inhalt dieser Philosophie betrifft, so ist es am besten, dem Faden weiter zu folgen, den Spann selbst angegeben hat. — Durch die alternative Fassung der Frage nach dem Verhältnis des Einzelwesens zum „Ganzen", und durch die Entscheidung, jeden „Individualismus" aufzugeben, wird ja der Begriff der Ganzheit mit Aufgaben belastet, die ihm sonst nicht aufgebürdet werden. In den Einzelwissenschaften (Biologie, Psychologie, Geisteswissenschaften) sowie in den Systemen anderer Denker tritt Ganzheit auf n e b e n Unganzheit; man sucht zu zeigen, worin sich ganzheitliche (organische) Strukturen von unganzheitlichen (mechanischen) u n t e r s c h e i d e n. So unterscheidet z. B. Driesch mechanische und ganzheitliche Kausalität; er will angeben, wo im Felde anorganischer Systeme der Faktor E (Entelechie) eingreift und Phänomene erzeugt, die mechanistisch nicht zu erklären sind[1]. Auch Spann stellt noch 1921 seinen wie er sagt „kinetischen" Universalismus als Lehre von der „innerkräftigen Ganzheit" dem mechanischen Universalismus gegenüber. Diese Gegenüberstellung gibt er aber bald preis, und jetzt heißt es konsequent: „Soll Ganzheit sein, dann muß alles Ganzheit sein! Denn Ganzheit kann nirgends halt machen."

Noch wissen wir nicht, was „Ganzheit" ist. Aber soviel wissen wir

[1] Vgl. S. 262 f.

schon: sie ist nicht bloß der „allgemeine Begriff, welcher alle nichtursächlichen Grundbegriffe in sich befaßt" und als solcher sowohl den Begriff der Gültigkeit und Norm als auch den des Zweckes und der (aristotelischen) Form enthält, sondern sie ist überhaupt die Grundkategorie oder „Urweise" des Seins und der Wirklichkeit und schließt jede nichtganzheitliche Betrachtung aus. Wenn „alles" Ganzheit ist, gibt es keine unganzheitliche Verbundenheit. Dann gibt es erstens keine Kausalität im Sinne der modernen Naturwissenschaft; was als solche „unterstellt" wird, ist eine bloß methodische Fiktion. Allen Ernstes behauptet Spann, daß das „ursächliche" Verfahren ein Als-Ob-Verfahren ist: die Dinge werden betrachtet „als ob sie keine Ganzheiten wären". (Was sie nach Spann eben doch sein sollen.) Dann gibt es aber auch zweitens keine Beziehung (Relation). „Relation oder Beziehung einzelner Dinge zueinander ist keine Kategorie, sondern eine absolute Unmöglichkeit." Denn ganzheitlich gesehen, haben die Dinge weder von sich aus die Möglichkeit, sich aufeinander zu beziehen (wir werden noch zeigen, warum), noch haben wir die Möglichkeit, ihr Wesen aus vermeintlichen Beziehungen abzuleiten. Dann gibt es drittens — und das ist der ontologisch entscheidende Schritt, den Spann vornimmt — auch kein Sein des Seienden als bloßes Sein „an sich"; es gibt kein unveränderliches, beharrendes, zeitloses, einfaches Sein, und es gibt auch kein Werden als Veränderung „an" einem Seienden, Erleidenden.

Damit hat Spann alles umgestoßen, was noch den wärmsten Verteidigern „ganzheitlicher" Betrachtung festzustehen scheint. Gewiß sieht es aus, als ob mit diesen drei Schnitten eine erhebliche Problemvereinfachung erreicht wäre. Aber das Gegenteil ist der Fall. Wir haben nur noch eine Kategorie: die Ganzheit. Aus ihr müssen wir nicht nur die Grundbegriffe der Seins- und Erkenntnislehre ableiten, sondern auch erklären, wie es zu den „Verirrungen" der mathematisch-ursächlichen Wissenschaft überhaupt kommen konnte. Spann entzieht sich diesen Aufgaben nicht, und wir wollen sehen, wie er sie löst. Dazu aber müssen wir wissen, was er unter „Ganzheit" selbst versteht.

Spanns Ganzheitsbegriff hat seinen Ursprung in der Soziologie. Von der Soziologie aus läßt sich denn auch am ehesten zum Verständnis dessen kommen, was er „Ganzheit" nennt. Wie sieht diese Soziologie aus? Das System der Gesellschaftslehre, das Spann 1914, noch vor der völligen Durchbildung des Universalismus aufstellt, steht auf zwei Füßen: Vergemeinschaftung und Vergenossenschaftung sind die „Grundvorgänge" des sozialen Lebens. Beides sind „Gebilde", die Gemeinschaft ein Empfindungs-, die Genossenschaft ein

Handlungsgebilde, jene eine innere, diese eine äußere Verbindung („Empfindung" dient dabei als Bezeichnung für alle seelischen Erregungen und Akte, nicht bloß für die Sinnesempfindungen). Gegeben sind uns in der Soziologie immer erst die Handlungen; die dahinterstehenden Empfindungen sind erschlossen. Das Gebiet der Handlungen als zwischen Seelenwelt und Natur gelegene „Welt" ist der unmittelbare Gegenstand der Soziologie und aller Sozialwissenschaften; jedes System gleichartiger Handlungen, z. B. die Wirtschaft, nennt Spann (und zwar schon 1907) Objektivationssystem. Alle Objektivationssysteme zusammen bilden das „Ganze" der Gesellschaft; jedes von ihnen ist ein „Teilinhalt" der Gesellschaft. Streng genommen könnten nur Genossenschaften „Objektivationssysteme" sein, weil erst in ihnen das Seelische vergegenständlicht wird. Spann rechnet aber auch die Gemeinschaften zu den Objektivationssystemen: denn auch der innerseelische Zusammenhang der „Empfindungen" ist nach ihm mitmenschlich fundiert; jede innere Vergemeinschaftung bedeutet die „seelische Verankerung eines Menschen in einem anderen durch Widerhall (Reflex) des Empfindens". So ist Gesellschaft „seelisches und handelndes Verbundensein"; so baut sich Gesellschaft auf aus Gemeinschaften und Genossenschaften; so sind in der Soziologie immer die „Gesamtzustände" das Primäre (logisch Frühere).

Gemeinschaft und Genossenschaft sind die beiden Zugänge zur sozialen Ganzheit. Das vergenossenschaftete Handeln ist seinem Inhalte nach entweder Zweck- oder Hilfshandeln, wobei das Hilfshandeln „mitteilend", „veranstaltend", die organisatorischen Bedingungen für das Zweckhandeln herstellend ist. Immer treten dabei die einzelnen Handlungen im „Gebilde" auf, und jedes Handlungsgebilde stellt sich dar als „ein Ganzes aus Gliedern oder Teilen, und zwar aus solchen Gliedern, die infolge ihrer Leistungen (Funktionen) um einander gruppiert, d. h. miteinander verbunden sind". Oder wie Spann auch sagt: aus der Verbindung der Leistungen zu einem „sinnvollen Zusammenhang" ergibt sich die Gliedhaftigkeit des Einzelaktes (der einzelnen Handlung). Diese Gliedhaftigkeit tritt uns auch im Bereich der Gemeinschaft entgegen: Gemeinschaft wird nicht von den Individuen (durch Wechselwirkung) erzeugt, sondern von etwas gleichsam „zwischen" und „über" den Individuen Stehendem; die „schöpferische, gebärende Kraft ... gehört keinem der Teile allein oder größenmäßig zurechenbar an: sie steht über ihnen und bildet daher eine eigene Wesenheit". Die Teile sind demgegenüber „bloß Anlagen, Möglichkeiten, die von der nun waltenden Lebenskraft erst entfaltet werden". Die Gemeinschaft ist ein echtes Ganzes, das mehr ist als die Summe der einzelnen Teile.

Nehmen wir noch die grundsätzliche Unterscheidung hinzu, daß die Gemeinschaft als geistiges Verhältnis den Vorrang vor der Genossenschaft als ihrer „Erscheinungsform" besitzt, daß der Genossenschaft Gemeinschaft zugrundeliegt, und das „Wesen" der Gesellschaft nicht in Leistungen, in gegenseitiger Hilfe, Arbeits- und Funktionsteilung, Mittelbeschaffung usw. besteht, sondern in der „geistigen Kräfteschöpfung, ... in der Geburtshilfe, welche das Verhältnis der Menschen in sich schließt", so stehen wir bereits im Mittelpunkt der philosophischen Ganzheitslehre Spanns.

Ganzheit steht gegenüber der Nichtganzheit, bloßen Zusammengesetztheit, Summenhaftigkeit: Ganzheit ist etwas anderes als ein aus Einzelheiten Zusammengefügtes, und wenn wir von einem „Etwas" sagen, daß es ein „Ganzes" ist, meinen wir, daß es mehr ist als alle seine Teile zusammen. Dieser Mehrgehalt spricht sich darin aus, daß auch die Teile, auf die wir blicken, mehr als bloße Teile sind. Das Ganze hat strenggenommen überhaupt keine Teile, — es hat Glieder. Was ist das Kennzeichen des Gliedes oder der „Gliedhaftigkeit"? Das Glied ist nicht bloß ohne das Ganze unmöglich, kann ohne das Ganze nicht bestehen, sondern stellt auch das Ganze in sich dar, wird vom Ganzen bestimmt, erzeugt, ausgegliedert. Glied ist das, was ausgegliedert wird. Die Kategorie der Ausgliederung erläutert Spann durch das Bild von der Geburt: ausgegliedert werden heißt geboren werden, aber es heißt nicht nur, daß das Glied aus dem Ganzen geboren wird, sondern auch, daß das Ganze im Glied geboren wird. Denn das Ganze ist zwar „vor" den Gliedern, aber es hat als solches kein Dasein, es kann nicht ohne die Glieder als eigenes Ding erscheinen.

Das ist eine wichtige Bestimmung für die universalistische „Ontologie". Wir sahen, daß Spanns soziologische Überlegungen nahe an den Punkt führten, Ganzheit, die schöpferische Kraft „zwischen" den Individuen, als eigene Wesenheit über ihnen aufzufassen: Ganzheit wäre dann Substanz. Aber dieser Folgerung entzieht er sich. Ganzheit hat zwar ein Sein, aber kein Dasein; alles Dasein in der Welt ist „zweites" Sein gegenüber dem „ersten" Sein (Vorsein), dem Urschaffen. Dasein haben immer nur Glieder, und wenn wir sagen, daß die Glieder im Ganzen „wurzeln", so bedeutet das, daß Ganzheit auf dem „Grunde" der Glieder, in ihrer „Mitte" zu suchen ist, und nirgend wo anders. Ganzheit wird erst in den Gliedern geboren, aber geht in den Gliedern „nicht unter": in jedem Glied steckt das Ganze als noch unausgegliederter „Rest" (wie es bei H. Schwarz hieß, mit dem sich Spann an dieser Stelle auf Wegen der Mystik begegnet): dieser absolute Grund der Glieder, ihre „Urmitte", ist das „Fünklein" Ekke-

harts, und das Wiederfinden des Urgrundes im Gliede, als Tätigkeit gefaßt, nennt Spann Abgeschiedenheit, Hinwendung nicht zum Ausgliederungszentrum des Gliedes, sondern zu dem, was der ausgliedernden Tätigkeit noch vorausgeht: zum letzten Unausgegliederten, zu Gott.

Die Anwesenheit von Ganzheit am „Grunde" des Gliedes nennt Spann Rückverbundenheit. In der Tat ist einleuchtend, daß man die Gliedhaftigkeit durch die, gleichsam vom Zentrum hinwegführende Bestimmung der Ausgliederung allein nicht erschöpft. Zur Ausgliederung gehört die Eingliederung. Aber es gehört noch mehr dazu: Umgliederung, d.h. stete Neuausgliederung des Ganzen im Gliede. Das scheint sich zunächst nur auf das Verhalten lebendiger Ganzheiten in der Zeit zu beziehen; die universalistische Zeit- und Geschichtslehre beruht denn auch auf dem Satze, daß die „sich umgliedernde Ganzheit" der Geschichte das „Wesen" gibt: Sinn, Freiheit, Einmaligkeit, Wiederholung, Persönlichkeit. „Erst die in Umgliederung befindliche Ganzheit hat Geschichte." Aber das Schöpferische, das in der Umgliederung hervortritt, ist nichts zur Ganzheit Hinzutretendes, es ist der Ganzheit von Haus aus eigen. „Das Ganze gliedert sich nicht nur systematisch aus, es nimmt sich immer wieder zurück und gliedert sich immer von neuem aus." Ausgliederung, Eingliederung und Umgliederung sind also ontologische Kategorien: alles Daseiende ist Vorsein, Dasein und — wie Spann sagt — fortenthaltendes oder vermögliches Sein. Und auf die Frage, warum es bei der bloßen „Ausgliederung" nicht sein Bewenden hat, gibt Spann die (auch für die Metaphysik von H. Schwarz charakteristische) Antwort: weil sich Ganzheit in der Ausgliederung „nicht erreicht".

Das Ganze gliedert sich aus; es stellt sich in den Gliedern dar und bildet sich, obgleich nicht selber daseiend, im daseienden Gliede ab. Das ist die Ebenbildlichkeit des Gliedes. Es könnte scheinen, als genüge es, wenn die Teilganzen wie die Punkte eines Umkreises auf den schöpferischen Mittelpunkt, das Zentrum des Ganzen (das jede „Wirkung" der Glieder aufeinander erst ermöglicht; die in Gezweiung, Gemeinschaft befindlichen Glieder können ja nicht unmittelbar miteinander in „Verkehr" treten) bezogen wären. Aber es genügt nicht. Zur „Seitengliederung" gehört „Tiefengliederung"; die Glieder sind abgestuft, in gleichsam hierarchischer Ordnung zum Ganzen verbunden. So denken wir uns z. B. das Ganze der Gesellschaft abgestuft in Teilganze (Staat, Volkswirtschaft), Zwischenganze (Ministerium, Werkstätte), Grenzgebilde oder Grundglieder (Staatsbürger, „Wirtschafter"). So denken wir uns insbesondere den Staat „als eine Stufenfolge von Organisationen" oder als Ständestaat. Und so finden wir

Spann hier auf dem Wege zur christlich-scholastischen Tradition, deren Aristotelismus er freilich erheblicher Korrektur unterwirft (nicht das Wirkliche sei „vor" dem Möglichen, wie Aristoteles lehrt, sondern das Mögliche vor dem Wirklichen).

Allerdings ist Spanns „Stufenbau" der Welt von obenher, von der ausgliedernden „Urmitte", von Gott als dem vollkommensten Sein (Spann bemüht sich sehr um den ontologischen Gottesbeweis) zu sehen. Das eben ist der Idealismus dieses Systems (im Gegensatz zur realistischen Stufenlehre N. Hartmanns oder zur positivistischen Carnaps). Aber so verhält es sich nicht, daß Gott als actus purus erst den Geist, dann die Seele, dann die Natur und zuletzt die bloße Materie aus sich entläßt. Sondern Geist und Stoff sollen als gleichursprüngliche Seinsordnungen, die aufeinander „hingeordnet" sind, in Form einer Gezweiung höherer Ordnung bestimmt werden. Das — glaubt Spann — verbürge allein einen Ansatz zur Naturphilosophie (zuletzt noch durchgeführt in „Naturphilosophie" 1937). Und so kommt denn hier zwar keine Rechtfertigung moderner Physik, aber doch eine Art Rechtfertigung der antiidealistischen Position der Naturwissenschaft überhaupt zustande. Das Wesen des Stoffes ist die „Verräumlichung eines Vorsinnlichen"; dieses Vorsinnliche aber soll kein Geistiges sein, sondern jener „Gegenspieler, den der irdische Geist ontologisch fordert, der er aber nicht selber ist".

Davon kann abgesehen werden. Nicht in der Naturphilosophie, sondern in der Geistphilosophie liegt der Schwerpunkt der Konstruktion. Von ihr aus bestimmt sich Spanns Stellung in den „Ständeideologien der Systemzeit" *(J. Beyer)*. Der Ständestaat ist dabei wesentlich unpolitisch gefaßt: sein Modell die Theokratie, seine Wurzel Menschheit, nicht Volkheit, seine Struktur hierarchisch, insofern sie in einer Dreigliederung (Lehrstand, Stand der Staatsführer, wirtschaftlicher Stand) mit dem Primat des „Heiligen" und einer vorgegebenen Wertrangordnung besteht, durch welche der „Grundstock des wirtschaftlichen Standes" (Arbeiter, Bauern, Handwerker) auf das Niveau bloßer „Vitalität" herabgesetzt wird. Innerhalb des Ständestaates kommt der Staat selbst noch einmal als besonderer „Stand" zur Geltung. Dieser Versuch, dem Politischen die Totalität zu sichern, scheitert jedoch an dem unbzw. metapolitischen Ansatz, die Gliedlichkeit des Staates im „Gesamtgeiste" der Gesellschaft zu verankern.

IV. KAPITEL

POLITISCHE PHILOSOPHIE

Die politische Philosophie der Gegenwart, mit der wir es nunmehr allein und abschließend zu tun haben, unterscheidet sich von den bisher behandelten Richtungen des Gegenwartsdenkens so wesentlich, daß es erforderlich ist, von diesem Unterschiede auszugehen. Sie hat Voraussetzungen, die von der „unpolitischen" Philosophie wenn nicht abgelehnt, so doch für zu eng und für bloß faktisch, historisch-zufällig, gehalten werden. Umgekehrt übt sie selbst an den Voraussetzungen der traditionellen Philosophie schärfste Kritik. Sie ist geschichtlich konkret, insofern sie den weltanschaulichen Entscheidungen und Zielsetzungen unserer Zeit — und keiner früheren, mag sie sich auch noch so tief in die Tradition eingegraben haben — Ausdruck gibt. Ebendas scheint zu einer Problemverengung, zu einem Verzicht auf zeitlose Wahrheiten, Endgültigkeiten zu führen, — mindestens aber zur Abspaltung gewisser Gebiete, auf denen zwar (wie in Mathematik, Logik) solche Wahrheiten erkannt, aber nur als formale, nicht als politisch-relevante anerkannt werden. Als „politische" Philosophie scheint sie von vornherein etwas derartiges wie eine Philosophie der Natur, des Bewußtseins, der Religion auszuschließen, — das aber doch in den systematischen Ansatz einer Philosophie als Lehre vom „Ganzen der Welt" hineingehört. So scheint sie der „unpolitischen" Philosophie nicht nur einen Bereich formaler Erkenntnisse, sondern auch einen größeren Bereich inhaltlicher Gegenständlichkeiten freizugeben, von dem sie sich doch selber — als Philosophie — nicht abzulösen vermag.

Diese und gröbere Einwände, die sich vornehmlich auf die festgelegte Marschroute und die Bindung eben an eine politisch bestimmte Weltanschauung beziehen, könnten ganz zurückgestellt werden, wenn nur das unsere Aufgabe wäre, die politische Philosophie der Gegenwart zu beschreiben und in ihrer Besonderheit darzustellen. Aber diese Aufgabe, so wichtig sie ist, bleibt untergeordnet. Weder bloß zu „beschreiben" noch bloß zu „verstehen", sondern mitzuvollziehen und Anteil zu nehmen, ist die dringlichste Forderung der Gegenwart. Wer sich ihr entziehen zu können glaubt, gewinnt keinen Zugang zur aktuellen politischen Philosophie; womit natürlich nicht behauptet ist, daß der

Mitvollzug, die Anteilnahme als solche, bereits genüge, um die jeder Philosophie eigentümliche Weise des Reflektierens zu erreichen. Gewiß, das eine würde auch die Beschreibung schon deutlich machen: daß sich die politische Philosophie in ihren systematischen Ansprüchen keineswegs selber einschränkt, gebietsmäßig einengt, sondern daß sie im Gegenteil alle Positionen traditionellen Philosophierens aufnimmt, soweit diese sich politisch legitimieren lassen. Wobei dieser Totalitätsanspruch im Wesen des Politischen ebenso verwurzelt ist, wie die Kritik an jeder davon abgelösten Sach- und Problemphilosophie.

Dann also müssen es gewichtige Mißverständnisse sein, die bereits das Bild politischer Philosophie verunstalten. Und näher gesehen, zeigt sich unschwer, daß es das Verhältnis von Philosophie und Politik, der philosophische Begriff des Politischen selber ist, woraus sie erwachsen. Es gibt eine Geschichte des politischen Denkens, — reich an konstruktiven Entwürfen, geistigen Planungen, revolutionären und konservierenden Gedanken. Sollte die Philosophie davon keine Notiz genommen haben? Ganz im Gegenteil. Alle Darstellungen der Philosophiegeschichte sind erfüllt mit Berichten über staatsphilosophische, sozialphilosophische, kulturphilosophische Gedanken der Vergangenheit. Aber eben das ist das Kennzeichnende: das Politische erscheint hier als Anwendungsgebiet der Philosophie; sein Begriff erscheint als Sinnabwandlung, Sinnerfüllung des philosophischen Begriffs. Was Philosophie selber sei, und wie sie es ermögliche, auf praktisches Handeln und politische Zielsetzung Einfluß zu nehmen, wird dabei nicht etwa vorausgesetzt: zu den philosophischen Grundproblemen gehört durchaus die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Und bei der Behandlung dieser Frage spielen politische Momente — man denkt an Platon zu allererst — keine geringe Rolle.

Wenn sich dennoch bei der Wesensbestimmung der Philosophie innerhalb der traditionellen Philosophiegeschichte (die ja keineswegs mit ihrer wirklichen „Geschichte" zusammenfällt, sondern „Historie" ist) die politische Reflexion in dem Gedanken einer auf Philosophie zu gründenden „Politik" sozusagen wieder aufhebt: das konkrete Gemeinschaftshandeln in den Dienst der Verwirklichung überzeitlicher Wahrheiten, ethischer Forderungen, religiöser Heilssätze, „asketischer Ideale" stellt, — so ist diese Wendung vom Zeitlichen ins Zeitlose, vom Geschichtlichen ins Absolute, sicherlich nicht zufällig; obgleich wir sie nicht bei allen Denkern finden, die auch Politiker waren, und erst recht nicht bei allen Politikern, die auch Philosophen waren. Zum mindesten ist es nicht zufällig, daß der Ausleseprozeß, dessen Niederschlag eben die philosophische Lehrtradition und Historie bildet, nur solche „asketischen" Denker zur Anerkennung brachte.

Wo die Philosophie nicht ihrerseits religiösen, theologischen Instanzen ein Recht zugestand, das ihnen in langen Epochen des abendländischen Geisteslebens ohne Zweifel auch wirklich zukam, machte sie sich selbst zur höchsten Instanz. An der philosophischen Erkenntnis, die auf das Allgemeine geht, mußte sich die politische Erkenntnis, die Besonderes innerhalb eines besonderen Handlungsbereiches zum „Gegenstand" haben soll, ausrichten. An ihr mußte sie sich messen, beurteilen, verurteilen oder — in demokratisch-humanitären Zeitaltern — lobend bewerten lassen. Die Möglichkeit, daß das Politische selbst Erkenntnisquellen enthält, die der philosophischen Einsicht nicht etwa bloß unerreichbar, sondern in dieser Unerreichbarkeit sogar verbindlich, verpflichtend sind, mußte von der Tradition als Absurdität zurückgewiesen werden. In der Tat ist ja leicht zu demonstrieren, daß Politik als „Erkenntnis" (nicht als Erfahrung, die erst erkannt werden soll) eben nur ein „Fall" von möglicher Erkenntnis ist, und als solcher nicht beanspruchen kann, „die" Erkenntnis in ihrer Möglichkeit, Begrifflichkeit, Wesensstruktur zu bestimmen. Wollte man das leugnen, so müßte man es im Leugnen noch als richtig voraussetzen und mithin anerkennen. Oder hat etwa ein „politisch" begründeter Relativismus vor jedem anderen etwas voraus?

Wie alle vermeintlichen Selbstverständlichkeiten ist jedoch auch diese nur eine „selbstverständliche" Subreption und Tautologie. Es überrascht nicht, daß Dogmatiker, die Problemkulturen züchten, an einem solchen Grundproblem vorübergehen: ist es doch ihr eigener Wille zur Macht, der hier zu scheitern Gefahr läuft. Mit aller Kraft will man den traditionellen Wahrheitsbegriff, aus dem immer die Idee der philosophia perennis folgte und folgt, stützen. Das ist die Trägheit der Selbsterhaltung, die das geliebte Tun und Treiben nicht angefochten wissen will. Auch wenn sich aus dieser Anfechtung eigentliches Philosophieren allererst entwickeln würde.

Anders liegen die Dinge für den Historiker. Ihm ist die Wendung zur politischen Philosophie im Gegenwartsdenken — zunächst nur verstanden als Abwendung von der überlieferten, vermeintlich „unpolitischen" Denkweise — mindestens vorbereitet durch den Tatbestand jener „N a t i o n a l i s i e r u n g" der Philosophie, den man zeitlich schon sehr früh datieren kann, der aber in seiner eigentlichen, und d. h. politischen Problematik erst im 19. Jahrhundert deutlich wird. Das Philosophieren, vordem freilich nicht minder reich an nationalen Differenzen, wird erst jetzt ausdrücklich, und zwar im Hinblick auf die gemeinsame philosophische Tradition, der jeweiligen Polis zugeeignet. Die Decke der übernationalen, europäischen, christlich-abendländischen Ge-

meinsamkeiten wird immer dünner; alle Länder melden ihre Ansprüche auf eine autogene Philosophie, eine selbständige Tradition an. Näher gesehen erweist sich der Sachverhalt der Nationalisierung in der Philosophie freilich nicht so einfach als Konsequenz der Steigerung des nationalen Selbstbewußtseins. Steht doch diese Nationalisierung, wie schon angedeutet[1], fast überall im Zeichen einer Rezeption der deutschen Philosophie: des Deutschen Idealismus, Kants, Hegels. Die deutsche Philosophie ist das Verbindende, der gemeinsame — in den verschiedenen Ländern nur verschieden aufgefaßte, mit eigenen Traditionselementen durchsetzte — Gedankentext. Daß man sich gegen die kulturelle Hegemonie Deutschlands wehrt, die Aufnahme deutscher Gedanken mit politischer Gegnerschaft quittiert, ergibt sich einerseits aus der geschichtlichen Situation, andererseits aus dem allgemeinen Gesetz des unvermeidlichen Machtverlustes jeder realpolitisch ungedeckten, bloß auf Idealfaktoren gestellten Hegemonie. Trotzdem scheint dieser politische Sachverhalt, eben weil die deutsche Philosophie als Philosophie übergreifende Bedeutung hat, eine eigentliche Politisierung des Denkens noch nicht zu bewirken. Aber die klassische deutsche Philosophie wird in Deutschland selbst preisgegeben, — noch bevor sie sich im Ausland durchzusetzen beginnt. Der deutsche Idealismus wird als vergangenes Denken für die „Gegenwartsphilosophie" (deren Begriff sich damals durchzusetzen beginnt) unverbindlich. So ergibt sich die jedem Historiker geläufige Tatsache, daß eine die Einzelländer umfassende Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts notgedrungen die politischen (nationalen) Differenzen in den Ansatz mit aufnehmen muß, weil sich unsere eigene Philosophie ihrer nationalen (und das heißt ja in diesem Falle: ihrer internationalen) Verbindlichkeit entzogen hat.

Was so als Notbehelf erscheint, wird in seiner zentralen Bedeutung erkennbar, wenn man sich entschließt, die politischen Motive nun auch in der Gedankenbildung der deutschen idealistischen Philosophie selbst aufzusuchen. Wir haben in früheren Zusammenhängen[2] die internen Beziehungen der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts zur Politik zu umreißen versucht: in der deutschen Bewegung von Herder bis Hegel, in der Restaurationsphilosophie, im Junghegelianismus und der radikalen Bewegung, aber auch später im Ringen um die Autonomie der Wissenschaft, um die „wissenschaftliche" Vertretung der Philosophie, in der Auflösung und Substitution der Metaphysik durch eine Sozialwissenschaft, Soziologie, die auch dort, wo sie keine Verbindung mit dem Sozialismus eingeht, von politischen Voraussetzungen und

[1] Vgl. S. 27 f.
[2] Vgl. S. 48 ff.

Zielen bestimmt ist. Das ist hier nicht zu wiederholen. Es zeigt sich jedenfalls, daß hier von „äußeren" Beziehungen zur Politik keine Rede sein kann, sondern daß Politik und Philosophie ideell aufs engste miteinander verbunden sind. Ja, so gesehen, erwiese sich die politische Philosophie der Gegenwart geradezu als Weiterführung und vor allem Bewußtwerdung der im 19. Jahrhundert erarbeiteten Zusammenhänge.

Gewiß ist diese Betrachtung berechtigt. Aber sie genügt nicht. Das politische Denken der Gegenwart unterscheidet sich von dem des vorigen Jahrhunderts sehr wesentlich. Und eben dafür: daß erst heute eine politische Philosophie möglich ist, eine Philosophie also, die sich nicht bloß auf politische Inhalte, Gegenstände bezieht, sondern das Politische sozusagen in ihre Struktur aufgenommen hat, ist dieser Unterschied von größter Bedeutung.

Der Begriff Politik wird im 19. Jahrhundert — nicht durchweg, aber doch von den meisten Theoretikern, die ihn behandeln — erstens e t a - t i s t i s c h gefaßt, auf den Staat bezogen, und er wird zweitens r e g i o n a l gefaßt, auf ein bestimmtes Gebiet der Kultur, des gesellschaftlichen Lebens, der Werte und Wertsetzungen bezogen. Dabei ist der Etatismus der „Politik" des 19. Jahrhunderts natürlich keine bloße Verlängerung der Staatsdoktrinen des alten Obrigkeitsstaates: die deutsche Bewegung der Freiheitskriege, die eine Volksbewegung war, die idealistische Philosophie, die sich wenigstens zunächst in den Dienst der deutschen Einheitsbewegung stellt, der deutsche Liberalismus neuhumanistischer Provenienz, und auch er mit dem Anspruch, dem „Volke" Recht und Vertretung dem Staat gegenüber zu verschaffen, — das alles liegt dazwischen. Noch in Dahlmanns Politik (1835), „auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt", ist der Begriff des Politischen in gewissem Sinne ein völkischer, und gar nicht etatistisch gefärbt, wenn auch — ganz neuhumanistisch — das „große gemeinsame Werk der Menschheit" als „höhere Ordnung", die jedem Einzelstaate und allen Staaten zusammen überlegen sei, vorangestellt und zum Maß des Politischen gemacht wird: das einzelne Staatenleben leiste nur die „Vorarbeit" für dieses „gemeinsame Werk".

Für die spätere Staatszentrierung des Politischen bedarf es kaum der Beispiele. Fast jedes Lehrbuch der „Politik" in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts kann als Beispiel dienen. Das größte Beispiel freilich, H e g e l s Rechtsphilosophie mit ihrer Vergöttlichung des Staates, der zum „offenbaren" (offenbarten!) sittlichen „Geist", substanziellen, sich denkenden und wissenden Willen erklärt wird, gehört noch der idealistischen Bewegung selber an. Gerade hier wird der Umschlag des Volks- in den Staatsbegriff am deutlichsten; bekanntlich hat Hegel

in der zweiten Auflage der „Enzyklopädie" (1827) das Wort „Volk" aus der ersten Auflage (1817) durch „Staat" ersetzt: aber die Wortänderung allein macht es nicht, es kommt auf den Wandel des Sinnes an, und der wird in der Rechtsphilosophie am sichtbarsten.

Eines aber kann man Hegel, den Organikern, den Restaurationsphilosophen und natürlich auch den „Radikalen" nicht nachsagen: daß sie das Politische regional umgrenzt hätten. Politik war Staatslehre, gewiß. Der Staat war bei Hegel der irdische Gott. Er war freilich nicht der absolute Geist selber. Er war die letzte Synthese „objektiven" Geistes. Aber er war deshalb nicht abgetrennt vom Absoluten: solche Trennungen kennt Hegels Metaphysik des Geistes nicht. In dem Augenblick, wo einerseits der absolute Geist, also das Absolute selbst, als zentrale Sinneinheit wegfiel, und wo andererseits die Philosophie im Hafen der Einzelwissenschaften vor Anker ging, sich „erkenntnistheoretisch" legitimierte, mußte die „Wiederholung" der Philosophie des objektiven Geistes (bei Dilthey und der „geisteswissenschaftlichen" Philosophie des Neuidealismus) zu jener Abscheidung des Politischen führen, die für das letzte Drittel des vorigen Jahrhunderts so charakteristisch ist. Wirtschaft, Recht, Staat, Politik, Kultur, Religion, Wissenschaft usw., — alles das wurden „Gebiete", die man auf Einzelwissenschaften je schon fertigen Gepräges zurückzuführen bemüht war.

Es interessiert uns hier nicht, welche Unterschiede da bestanden und bestehen: die typologische Durchbildung dieses geisteswissenschaftlichen Ansatzes gehört ja beispielsweise immer noch zu den Requisiten heutiger „Kulturpsychologie". Es interessiert uns nur, daß die Wendung zur politischen Philosophie in der Gegenwart eine Um- und Neuzentrierung des Politischen selbst bedeutet. Was natürlich nicht einfach begriffsgeschichtlich zu verstehen ist: als hätte man sich nun entschlossen, dem Begriff „Politik" einen neuen Inhalt zu geben, ihn nicht mehr auf den Staat, auf einen besonderen Kulturwert, auf ein besonderes Gebiet des „objektiven Geistes" zu beziehen, sondern auf die völkische Gemeinschaft, auf das Ganze der Polis. Es ist geschichtlich und insofern selber politisch zu verstehen. Die politische Philosophie der Gegenwart ist in dieser Hinsicht selbstverständlich der Ausdruck jener durch den Nationalsozialismus als völkisch-politische Bewegung allererst bewirkten Neuordnung unseres sozialen und staatlichen Gefüges.

Wie sehr die Schulphilosophie noch der jüngsten Vergangenheit hier abseits stand und erst Wege, Umwege suchte, um sich die Gegenwart verstehend anzueignen, ist bekannt. Viel wichtiger dürfte das andere sein: daß in der Entwicklung der Gegenwartsphilosophie sozusagen von

innen heraus als Problematik aufbricht, was im Nationalsozialismus weltanschauliche Gestalt gewinnt. Bestünde diese Koinzidenz nicht, verhielte es sich vielmehr einfach so, daß der Nationalsozialismus die Philosophie „beeinflußt" hätte, und daß die letztere nur empfangenen Impulsen nachzukommen suchte, so wäre die „politische" Philosophie der Gegenwart gewiß ein wichtiger Zeitfaktor, aber nicht eigentlich ein Abschnitt der modernen Philosophiegeschichte. Und der Nationalsozialismus selbst, — wäre er in ideeller Hinsicht nicht geschichtslos, wenn er sich nicht auf geistesgeschichtliche Voraussetzungen beziehen könnte, die in anderer Form auch die Entwicklung der Gegenwartsphilosophie beeinflussen mußten?

Die Ideengeschichte des Nationalsozialismus weist in erster Linie zurück auf eine selbst schon politisch-weltanschauliche Bewegung: die völkische Bewegung im Zeitalter Bismarcks, in der allererst der Rassenbegriff, in seiner damals noch unvollkommen fixierten wissenschaftlichen Gestalt, mit nationalen Forderungen und Sehnsüchten verbunden wird, die im kleindeutschen, nationalliberalen (was hier nicht Partei, sondern Struktur bedeuten soll) zweiten Reich unerfüllbar bleiben mußten. Und dadurch — n u r dadurch — weist sie auf die Literatur und Philosophie der damaligen Zeit zurück: auf H. S t. C h a m b e r l a i n s, in der Wurzel eher ästhetisch als politisch bestimmte, neuidealistische Kulturphilosophie, die in durchsichtigen Beziehungen zum mythologischen Irrationalismus R. W a g n e r s steht, auf N i e t z s c h e s Kulturkritik, Umwertungslehre und realistische Philosophie, die in gewisser Hinsicht den Gegenpol nicht nur zu Chamberlain, sondern auch zum damaligen Neuidealismus überhaupt bildet, auf L a g a r d e s konservatives, aber doch nicht bloß „konservatives", das Politische sehr energisch aus der Umklammerung der „Staatlichen" lösendes, der mechanischen Bindung im Staate eine organische Gliederung im Volke überordnendes, antisozialistisches, aristokratisches Erneuerungsprogramm, wie es — vornehmlich als Bildungsprogramm — in den Deutschen Schriften (1880) machtvoll zum Ausdruck kommt. Das und manches andere gehört zur Ideengeschichte des Nationalsozialismus, ohne daß es einen Sinn hätte, diese Männer nun schon zu „Vorläufern" der nationalsozialistischen Bewegung zu stempeln; fehlt doch hier überall noch das Wesentliche: die p o l i t i s c h e Synthese von Nationalismus und Sozialismus. Diese ist als Gedanke und Tat ausschließlich auf das Werk des Führers selbst zu beziehen.

Neben dieser ideengeschichtlichen Linie und von ihr heute deutlicher unterscheidbar als noch vor wenigen Jahren, verläuft jene andere, schon mitten in die Krisenzeit hineinführende, durch M ö l l e r v a n d e n B r u c k s Fortsetzung der völkisch-konservativen Kritik Lagardes und

O s w a l d S p e n g l e r s Kulturphilosophie vornehmlich bezeichnete. Ist die ideelle Synthese, die van den Bruck im „Dritten Reich" (1923) gab, als Antithese zu Spenglers fatalistisch erscheinender (aber doch die Vorbilder: Gobineau und Nietzsche, an visionärer Kraft bei weitem nicht erreichender) Lehre vom Kulturuntergang gedacht und als solche auch wirksam gewesen, so ist doch nicht zu übersehen, daß Spengler in seiner unvergeßlichen Schrift „Preußentum und Sozialismus" (1919) weitaus konzentrierter und unliterarischer den politischen Ansatz Möller van den Brucks vorweggenommen hatte. Hier liegt das Gemeinsame. Das Trennende liegt darin, daß im Reichsgedanken van den Brucks der Universalismus unserer idealistischen Tradition lebendig ist und als historische Potenz zur Geltung gebracht wird, während Spengler — darin zumeist als Naturalist aufgefaßt — eine radikale Abkehr von jeder universalistischen Gefühls- und Betrachtungsweise verlangt.

Vergleicht man damit die Entwicklung der Gegenwartsphilosophie zur politischen Philosophie selbst, so genügt es natürlich nicht, auf die Reihe jener, insgesamt vom Neuidealismus bestimmten Denker hinzuweisen, die wir als Vertreter eines nationalen und auch völkischen Empfindens kennengelernt haben[1]. Denn hier besteht zwar eine Beziehung zur Politik bzw. zu einer völkischen Weltanschauung, aber die politische Problematik entspringt nicht unmittelbar aus der philosophischen. Solange der Philosophiebegriff in seiner traditionellen Bestimmtheit unangefochten bleibt, ist die Beziehung zum Politischen eine Rede, die nur die Gesinnung des Redenden, nicht die Sache selbst betrifft. Es ist auch historisch ohne weiteres ersichtlich, daß die Wurzeln der politischen Gegenwartsphilosophie in derselben kritischen Zeitsituation aufgesucht werden müssen, in die die nationalsozialistische Bewegung selbst eintritt, um sie zu überwinden: das sind jene Nachkriegs- und Übergangsjahre, die den Verfall der alten Philosophie beschleunigen und zur radikalen Besinnung auf das Wesen der Philosophie zwingen.

Offenbar ist das Problem, das dem traditionell universalistischen Denken verdeckt bleibt, weil es hier sinnvoll gar nicht gestellt werden kann: das Problem der E x i s t e n z u n d E x i s t e n z i a l i t ä t d e s M e n s c h e n, auch dasjenige, an dem sich die zum Politischen drängende Dynamik unserer Zeit am stärksten bezeugt. Wir hatten zwei Wurzeln und Formen moderner „Existenzphilosophie" aufgezeigt: idealistische (Kierkegaard) und realistische (Nietzsche). Es ist aber wohl klar, daß man sie nicht einfach nebeneinander stellen kann. Rückblickend vielleicht. Aber nicht, wenn man auf die Gegenwart sieht. Fast alles, was sich in der deutschen Schulphilosophie seit der Jahrhundert-

[1] Vgl. S. 441 u. ö.

wende abspielt, spielt sich im idealistischen Raume ab. Und die (idealistische) Existenzphilosophie ist zunächst nur ein, in sich widerspruchsvoller, weil auf selbst idealistischen Voraussetzungen beruhender Versuch der Grenzziehung und Abtragung systematischer Scheinsicherungen. Wobei es ganz und gar kein Zufall ist, daß hierbei die soziale, ja im engeren Sinne soziologische Problematik im Vordergrunde steht. Wir haben das ausgeführt[1] und brauchen hier nur darauf zurückzuweisen, daß z. B. für Heidegger zum Sein des Daseins wesenhaft das „Mitsein mit Anderen" gehört, daß die Welt des Daseins eben nicht „Welt" schlechthin, sondern Mitwelt ist: das „In-Sein" ist „Mitsein" und das innerweltliche Ansichsein „Mitdasein". Oder daß für Jaspers das Dasein als empirisches vor der Zufälligkeit seines bloß individuellen (eigenwilligen) Daseins geschützt ist durch die „Erfahrung" der Kommunikation: diese ist weder Gemeinschaft schlechthin noch bewußte Gemeinschaft, sondern erlebte „Offenbarung" des existenziellen Grundes von Gemeinschaft.

So sehr sich hier das eine Moment des Politischen: die Gemeinschaft, in einer vom Neuidealismus (etwa Euckens „Sozialismus", Natorps „Sozialidealismus") abweichenden Form hervordrängt, indem Gemeinschaft eben nicht mehr als Idee, Handlungsbild, ethisches Modell gedacht, sondern ontologisch oder metaphysisch an den Vollzug „möglicher" Existenz geknüpft wird (was natürlich den ethischen Gehalt als solchen nicht ausschließt), — so sehr tritt dafür das andere Moment des Politischen zurück: dasjenige, was W. v. Humboldt Kraft, Energie, Nietzsche Wille zur Macht nannte. Denn wie für den Idealismus aller Schattierungen, für die neuidealistische Kulturphilosophie und auch noch für die ins Realistische abbiegende Kulturmorphologie Spenglers, so ist, beinah möchte man sagen: erst recht, für die idealistische Existenzphilosophie Gemeinschaft einem universalen Bezugssystem zugeordnet. Und zwar unmittelbar zugeordnet. An Stelle des Humanum, des Geistes freilich ist das Sein, das „Umgreifende", getreten. Aber das macht die Sache nicht besser. Denn diese Ontologisierung oder Transzendierung des Politischen führt eben als unmittelbare sogleich zum Individualismus, — ob man das zugibt oder nicht. Wie ja auch jeder religiös-metaphysische Ansatz — und das ist der aus Kierkegaard entlehnte Ansatz der idealistischen Existenzphilosophie — politisch gesehen, individualistisch ist.

Hoffnungslos mußte es sein, da etwas korrigieren zu wollen. Nietzsche hätte den Weg weisen können. Aber natürlich nicht der Zarathustra-Nietzsche mit seinen Transzendenzsurrogaten. Und den nimmt man, trotz Baeumlers radikaler Umwertung des überlieferten Nietzsche-

[1] Vgl. besonders S. 353 f., 365 f. u. 404.

Bildes, auch heute noch in der Philosophie allein ernst. Der andere Nietzsche gilt nach wie vor als „Naturalist".

Die Korrektur im Gegenwartsdenken kam von anderer Seite. In einer kleinen Schrift über den „Begriff des Politischen" (1927 als Aufsatz, in Buchform 1931, umgearbeitet 1933) hatte Carl Schmitt, der Berliner Staatsrechtslehrer, jenen zunächst formalen („kategorialen") Faktor eingeführt, der mit einem Schlage die universale Gemeinschaft in eine politische verwandelt: die „Unterscheidung" von Freund und Feind. Da die von Schmitt versuchte Begriffsbestimmung des Politischen sowohl durch ihren Inhalt als auch durch die Kritik, die sie auslöste, für die politische Philosophie der Gegenwart bedeutsam geworden ist, muß auf sie etwas genauer eingegangen werden.

Die zahlreichen anderen: historischen, juristischen und unmittelbar aktuellen, gegenwartsgeschichtlichen Arbeiten Schmitts (Die Diktatur 1921, Politische Theologie 1922, Verfassungslehre 1928, Der Hüter der Verfassung 1931, Staat, Bewegung, Volk 1933, Rechtswissenschaftliches Denken 1934, Der Leviathan 1938, Positionen und Begriffe 1940 u. a.) können dabei unberücksichtigt bleiben. Sie sind von großem Reiz, gedankenreich und situationserhellend. Schmitt ist nicht durch sie allein bekannt geworden. In dem berüchtigten Prozeß Preußen contra Reich des Jahres 1932 hat er das Reich vor dem Staatsgerichtshof vertreten und dabei mit großem Geschick die juristisch maskierten Argumente der vormaligen Regierung Braun—Severing zurückgewiesen. (Wenn der Reichspräsident, so hieß es in der Schlußansprache vom 17. Oktober, eine kommissarische Landesregierung einsetze, handele er als „Hüter der Verfassung auf Grund der seinem politischen Ermessen anheimgegebenen, im wesentlichen politischen Entscheidung".)

Aus einer Auseinandersetzung mit der (angloamerikanischen) pluralistischen Staatsauffassung (vornehmlich J. Laskis) hervorgegangen, ist die These Schmitts durch drei Momente charakterisiert: durch die Abwehr liberalistisch-pluralistischer, den Staat anderen Gruppen koordinierender, das Politische als Teilsphäre des „Gesellschaftlichen" („Genossenschaftlichen") auffassender Gedankengänge; durch die Hervorhebung der Totalität der politischen Einheit („Gemeinschaft"); durch die existenzielle Bestimmung des Freund—Feind-Gegensatzes, der als politischer immer eine extreme „Intensität" einer Verbindung oder Trennung bzw. die Realmöglichkeit physischer Vernichtung des Feindes (Krieg) zur Voraussetzung hat.

Der Staat ist weder eine besondere Art von Gesellschaft noch das „Produkt eines Föderalismus sozialer Verbände" (Dachverband). Ein „pluralistischer", d. h. ein von einer Mehrzahl verschiedener Parteien

beherrschter Staat ist zwar nicht unpolitisch, aber politisch entmächtigt. Er ist ein politisches Gebilde ohne die Kraft übergreifender, die Parteigegensätze relativierender politischer Einheit. Dem pluralistischen Staat in diesem Sinne galt Schmitts Kampf: die Methode der politischen Willensbildung im Parteienstaat ist der „tägliche Kompromiß", seine Gefahr der „offene oder latente Bürgerkrieg". Das pluralistische System muß zur Politisierung aller innerstaatlichen Institutionen führen; es beruht auf dem „Primat der Innenpolitik".

Demgegenüber ist die politische Einheit oder Gemeinschaft, deren „Möglichkeit" zur Wesensbestimmung des Politischen gehört (also auch im pluralistischen System Voraussetzung bleibt), eine über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative h i n a u s g e h e n d e Einheit, — etwas „spezifisch Anderes" gegenüber den gesellschaftlichen Gruppierungen. Eine solche übergreifende Einheit ist die Gemeinschaft, insofern sie die Macht hat, in eigener Entscheidung und auf eigene Gefahr die „Unterscheidung von Freund und Feind" vorzunehmen. Sie ist als diese Macht politisch existenziell. Die Bestimmung des Freund—Feind-Gegensatzes hängt also bei Schmitt aufs engste mit dem Begriff der politischen Totalität zusammen. Ohne politische Einheit keine verpflichtende („maßgebende") Freund—Feind-Unterscheidung; ohne die Macht über Leben und Tod keine p o l i t i s c h e Gemeinschaft.

Damit ist das Verständnis des Ausgangspunktes freilich nicht erleichtert. Sieht es so aus, als lehre Schmitt nicht bloß eine Überordnung des Politischen über das Soziale, sondern auch eine grundsätzliche Bestimmtheit aller sozialen (menschlichen) Inhalte durch politische Kategorien, so ist das mindestens zweifelhaft. Der Freund—Feind-Gegensatz wird anderen Gegensätzen nebengeordnet; er soll in der gleichen Weise ursprünglich sein wie der Gegensatz von Gut und Böse, Schön und Häßlich, Nützlich und Schädlich. Das wäre eine r e g i o n a l e Kennzeichnung. Ferner soll sich die politische Gruppierung aus der sozialen herleiten: „Verbindung" und „Trennung" sollen erst von einem bestimmten Punkte an politisch werden. Die Gegensätze konfessioneller, wirtschaftlicher, moralischer Natur sind gegeben; das Politische ist kein ihnen „korrespondierendes Sachgebiet", sondern ein „Phänomen", das auftritt, wenn sie eine bestimmte I n t e n s i t ä t erreichen. Politisch sind „Gruppierungen, die vom Ernstfall her bestimmt" werden. Der „Ernstfall" ist also Maß der Intensität. Er ist zugleich die Situation, innerhalb deren sich jene Verschärfung (der zunächst unpolitischen Gegensätze) zeigt.

Der Ernstfall ist die existenzielle Bedrohung. Nur wo es sich um eine Gesamtheit von Menschen handelt, die „wenigstens eventuell" d. h. der „realen Möglichkeit nach" um ihre E x i s t e n z kämpfen muß, — nur da habe die Kategorie Feind (bzw. Freund) Geltung. Diese reale Mög-

lichkeit muß als letzte Konsequenz immer mitgedacht werden, wenn politische Begriffe gedacht werden. Nicht erst der Krieg, sondern schon die Freund—Feind-Gruppierung selbst schließt „die reale Möglichkeit der physischen Tötung" ein.

Zum Existenzkampf gehört die existenzielle Entscheidung. Daß sie bei der Gemeinschaft und nur bei ihr liegt, zeigt, daß Schmitts Existenzbegriff jedenfalls nicht individualistisch gemeint ist. Dann ist aber der formale Rahmen der Freund—Feind-Unterscheidung zu eng. In der Tat bemüht sich Schmitt, die „Worte Freund und Feind ... in ihrem konkreten, existenziellen Sinn zu nehmen, nicht als symbolische oder allegorische Redensarten", d. h. den Feind vom Gegner, Antagonisten, Konkurrenten, überhaupt vom privaten „Feind" zu unterscheiden. Feind ist immer eine „um ihre Existenz kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht". Die Freund—Feind-Unterscheidung erfordert also eine nochmalige „Unterscheidung", um sie als politische zu qualifizieren. Existenz kann nicht die individuelle („geistige") Existenz des Einzelnen sein, sondern nur völkische Existenz.

Es ist klar, daß man bei Verkennung dieses komplizierten Sachverhalts diese Lehre vom Politischen als unzureichend, ja als liberalistisch ablehnen wird. Das ist der Fall bei Otto Koellreutter, der sich mehrfach (Volk und Staat in der Verfassungskrise 1932, Deutsches Verfassungsrecht 1935 u. a.) mit Schmitt auseinandergesetzt hat. Schmitt orientiere „das Wesen des Politischen nicht an einer Gemeinschaft". Er konstruiere den Typus des „formalpolitischen Menschen, der ohne eigentliche politische Substanz zum politischen Raubtier" wird. Er erblicke das Wesen des Politischen in der Außenpolitik („Primat der Außenpolitik") und halte den Krieg für den eigentlich politischen Zustand. — Das sind Entstellungen des Wortlautes der Schmittschen These.

Dennoch verbirgt sich dahinter ein wirklicher Gegensatz, und es kommt darauf an, Koellreutters eigene Auffassung zu bestimmen. Sie ist „substanzialistisch" in dem Sinne, daß Koellreutter primär nach der Substanz des Politischen fragt und sie in der Gemeinschaft bzw. im Volke findet. „Alles Politische ist Gemeinschaftsregelung", die politische Sphäre ist die „Sphäre des Gemeinschaftslebens", — Gemeinschaft verstanden als eine durch lebendige Ideen zusammengehaltene „geistige Erscheinung", wobei allerdings die „irdische Gestaltungsmöglichkeit" dieser Ideen mit zur Definition bzw. Einschränkung des Politischen gehört. Während Schmitt nur den „Dualismus unserer Lebenssphäre" (privater — öffentlicher Lebensbereich) festlege, will Koellreutter innen- und außenpolitische Kriterien des Politischen angeben, es nicht abstrakt

oder formal, sondern konkret definieren. Innenpolitisch ist der Ausgleich der Polarität zwischen Einzelnen und Gemeinschaft die politische Aufgabe, außenpolitisch ist das „letzte Prinzip" nicht der Kampf, sondern gleichfalls „Ausgleich und Sammlung".

Konkret ist das Wesen des Politischen durch seine Gebundenheit an die nationale Lebensordnung des Volkes. Den wenigstens zum Teil bei Schmitt noch vorhandenen Etatismus möchte Koellreutter ganz beseitigen und im Volk das „Primäre" sehen, „das sich politisch im Staat als Ganzheit empfindet und prägt". Ebenso drängt es ihn, die von Schmitt angeblich übersehene Verbindung von Recht und Autorität bzw. die grundsätzliche Verschiedenheit von Autorität und Macht zur Geltung zu bringen. Von hier aus ergibt sich eine Klärung der Begriffe „totaler" (Macht-) und „autoritärer" Staat: Der autoritäre Staat kennt eine echte Repräsentation; seine Autorität ist als „seelische Verbindung des Volkes mit dem Staate als Ganzheit" zu begreifen. Der totale Staat, die konsequente Durchführung nationaldemokratischer Machtstaatideologie, besteht dagegen in der Verstaatlichung aller Lebensgebiete und in der „durch intensive Machtinstrumente getragenen Diktatur".

Entscheidend ist, daß Koellreutter Recht und Macht scharf zu trennen, Rechtswert und politischen Wert voneinander abzusetzen, die Normidee des „gerechten Rechts" und die „objektive Sphäre" des Rechts vom positiven Recht zu unterscheiden sucht: nur der autoritäre Staat kann die Überführung des gerechten Rechts in Positivität und die Legitimierung der Staatsmacht bewerkstelligen. Dieser Zug zur naturrechtlichen Begründung der Politik verbindet sich bei Koellreutter folgerichtig mit ihrer Ethisierung: die Begründung der Staatsautorität liege „auf ethischem Gebiet, und zwar auf dem einer autonomen Staatsethik, die nur aus der Vorstellung der Ganzheit von Volk und Staat erfließt".

Diese Ansätze zur politischen Philosophie sind bei Koellreutter so wenig philosophisch ausgebaut wie bei Schmitt. Erst bei Kurt Schilling (Der Staat 1935, Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie 1937) wird — im Anschluß an Koellreutter — ein solcher Ausbau versucht, der einerseits systematisch ist, andererseits die philosophische Tradition einbezieht. In einer Reihe von Arbeiten, auf die hier nicht eingegangen werden kann (Aristoteles' Gedanke der Philosophie 1928, Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen 1929, Natur und Wahrheit 1934, Kant 1942) hatte sich Schilling einen eigenen Zugang zur Überlieferung gebahnt und dabei auch die Voraussetzungen einer der Existenzphilosophie nahekommenden Daseinsinterpretation und Lebenslehre umrissen. Diese Voraussetzungen liegen der Staatslehre zugrunde; denn der Staat „ist kein Selbstzweck, ... er ist vielmehr

nur ein Mittel zur Erhaltung des Lebens in der Zeit, und er empfängt seinen Sinn nur aus der Art und Weise, wie er seine Erhaltungsfunktion für das Leben auszuüben vermag".

Alles Lebendige ist individuell, — die „zeitliche Form der Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft zur Einheit der Existenz". Seine „Planmäßigkeit" besteht darin, sich durch Vorwegnahme der eigenen Zukunft jeweils spontan als zeitliches Ganzes darzustellen bzw. gegen Störungen zu behaupten. Von dieser allgemeinen Lebensform unterscheidet sich die menschliche durch das Auftreten eines neuen Mittels: des Bewußtseins (als Erkennen, Gedächtnis, Erfahrungsverwertung, Selbstverantwortung, Selbstbestimmung), und einer neuen Assoziationsweise: der eigentlichen Vergemeinschaftung in Sprache und Tradition (wobei aber Bewußtsein gegenüber Gemeinschaft der „ursprünglichere Existenzialbegriff" sein soll).

Fragt man, wie es von hier aus zum Staate kommt, so gibt Schilling die Antwort: „Die Geburtsstunde des Staates kann nur da liegen, wo eine allgemeine Aufgabe auch mit Bewußtsein von einer Menschengruppe ergriffen und zur Grundlage ihrer Existenz gemacht wird." Der Staat ist „der Ort, an dem allein dem Leben die Aufgabe gestellt wird, aus einem umfassenderen Bewußtsein des Ganzen heraus sein Handeln zu bestimmen". (Dieses umfassendere Bewußtsein ist aber nicht Kollektivbewußtsein: Bewußtsein und Wille sind niemals übergreifend, sondern immer als „je meine" an das Individuum gebunden.)

Der Staat oder die politische Gemeinschaft (politisches Dasein ist „schlechthin menschliches" Dasein) hat sein Wesen in der menschlichen Willensverbindung: diese ist „souverän", d. h. über den ganzen Lebensraum entscheidend, und „offen" hinsichtlich der Zwecke. Nicht zu einzelnen zeitlichen Zwecken, sondern jedem möglichen Zweck gegenüber sind die Individuen „im Bewußtsein ihrer unauflöslichen Gemeinschaft" verbunden. Wie Koellreutter kommt auch Schilling hier in die Nähe naturrechtlichen Denkens: als übergeordnete existenzielle Willensbindung muß der Staat „in Analogie zu einem existenziellen Vertrag behandelt werden", — wobei „existenziell" ein Vertrag sein soll, der (wie z. B. der Ehevertrag) die Verpflichtung nicht zu bestimmten Einzelleistungen, sondern zu einer „gemeinsamen Zielsetzung in jeder Lage des Lebens" enthält.

Die Durchführung dieser Gedanken bis zum Begriff des Rechtsstaates, der Staatsordnung und Verfassung braucht hier nicht verfolgt zu werden. Nur auf einen Punkt kommt es an, weil er für die Geschichtlichkeit des Staates entscheidend ist: auf die Möglichkeit eines „Verfalls" des politischen Bewußtseins, gründend in der Verfallsmög-

lichkeit des Lebens selbst. Wenn das Leben, das „nur in der Herstellung, nie in einer konkreten hergestellten Aufgabe" besteht, in einem bereits verwirklichten Zustande beharrt und die „Stelle der neu ankommenden Zukunft unbesetzt" läßt, überlebt es sich, findet keine Zukunft mehr und „verfällt". Gegen diese Verfallsmöglichkeit des Lebens ist der Staat ein Schutzmittel, es ist sein ursprünglicher Sinn, den „natürlichen" Verfall des Lebens aufzuhalten. Aber er kann selbst verfallen, indem er aufhört, seine „Formkraft" im „anerkennenden Bewußtsein und freien Willen der Einzelnen" zu verwirklichen, — indem er zum Polizeistaat oder zur Diktatur entartet.

Dann entzieht sich der Einzelne seinen politischen Bindungen. An Stelle der politischen Lebensform tritt die „Lebensform des Genießens", die unpolitische Existenz. Das Individuum und sein Eigennutz wird zum „letzten unbedingten Wert". Zu dieser „Umkehrung der Struktur des Lebens" rechnet Schilling auch die Isolierung des Individuums in der Religion, insbesondere im Christentum. „Immer handelt es sich ihm (dem Christentum) um Heil oder Verderb der einzelnen Seele zwischen Geburt und Tod." Daraus folgt die Staatlosigkeit des mittelalterlichen Reiches wie auch die Staatlosigkeit des römischen Imperiums in der nachscipionischen Zeit. „Mittelalter" erhält die „volle Bedeutung einer Zeit, die zwischen Zeiten liegt, in denen der Staat die eigentliche Existenzform des Menschen gewesen ist".

Läßt man diese Folgerung gelten, so wird der Begriff des Politischen in einer nicht mehr tragbaren Weise eingeengt. Es wird nicht mehr möglich, den ganzen Menschen in seiner Geschichtlichkeit politisch zu verstehen[1]. Dasselbe ergibt sich aus der Verwendung eines Begriffs, der die Differenz von „Lebenslehre" und politischer Philosophie sehr deutlich macht: des Vorpolitischen. Da von Staat erst gesprochen werden kann, wenn die „Einordnung des Willens einer Gruppe in den befehlenden Willen bereits erfolgt ist" (Konstitution), so ist sowohl der Vorgang der „Unterwerfung" als auch die erste konstituierende Gewalt „vorpolitisch". Das bedeutet eine Verengung des Politischen zum aktuell Staatlichen, die den bedeutsamen Schritt Carl Schmitts vom Staate zur Kategorie des Politischen rückgängig macht und das ganze Gebiet der „Gesellschaftslehre" freiläßt.

Die hier vorliegende Schwierigkeit ist offenbar nur zu lösen durch eine Lehre vom Menschen, die nicht Lebenslehre schlechthin, sondern politische Anthropologie ist. „Daß der anthropologischen Forschung mehr und mehr die Aufgabe zufällt, das philosophische Erbe

[1] Wir werden bei Hans Heyse den richtigen Kern der Schillingschen Theorie in einer diesen Fehler vermeidenden Form finden. Vgl. S. 547.

zu verwalten und fortzuführen, läßt schon die Entwicklung seit Schopenhauer vermuten" *(August Vetter)*. In der Tat ist der „unleugbar bestehende Wandel der philosophischen Erkenntnis" als Akzentveränderung zu verstehen: an Stelle der „Erinnerungsmetaphysik" des Altertums und der „Erwartungsmetaphysik" der Neuzeit tritt, wie Vetter es ausdrückt (Die philosophischen Grundlagen des Menschenbildes 1942) die „menschenkundliche Grundhaltung" der Gegenwart, — auch wenn man in ihr alles andere als eine Restitution der „Psychologie" erblickt. Der Horizont „philosophischer Anthropologie" bleibt solange ein theologischer (die „Sorge" als Sinn des Daseins bleibt Gegenstand der „Seelsorge"), bis der Schritt vom Menschen überhaupt zur konkreten politischen Gemeinschaft vollzogen ist.

Es muß der nachfolgenden Darstellung vorbehalten bleiben, die in Richtung einer politischen Anthropologie weisenden Versuche selbst aufzuzeigen. Hier ist nur der Übergangspunkt, der Umschlag von der traditionellen spiritualistisch-dualistischen Anthropologie zur politischen anzugeben, weil darin nicht bloß eine schon mehrmals hervorgehobene Wendung im Gegenwartsdenken, sondern auch eine sehr bestimmte Sachproblematik politischer Philosophie hervortritt: das Problem der Handlungsstruktur im politischen Felde. Wir knüpfen an ein Werk an, das man als „Werk von Gewicht" bezeichnet *(Nicolai Hartmann)* und dessen „meisterliche Führung" man gelobt hat: A r n o l d G e h l e n s „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt" (1940).

Als Gehlen (geb. 1904, Privatdozent in Leipzig 1930, jetzt Ordinarius in Wien) 1934 ein philosophisches Ordinariat in Leipzig erhielt, äußerte er sich in seiner Antrittsrede über den „Staat und die Philosophie". Die Säkularisierung des theologischen Weltbildes bedeute eine Verkümmerung des Organs „für die höheren, komplexeren Seinszusammenhänge". Die „Rückbildung der am Gottesproblem entwickelten Denkmittel" in der Neuzeit führe zwangsläufig auch zu politischem Wirklichkeitsverlust. Während die griechische und mittelalterliche Philosophie „sozusagen mühelos politisch waren", sei die neuzeitliche Philosophie (von Hegel abgesehen) durch ihre Überschätzung, Isolierung des „Innenlebens" unpolitisch, liberalistisch, bindungslos geworden. Allerdings soll die Aufgabe der Philosophie, „das Dasein am Ort seiner höchsten Verdichtung anzuschauen", heute nurmehr eine politische, keine religiöse sein. Aber es wird doch als die „vielleicht entscheidendste Frage" der Philosophie bezeichnet, „ob die Wirklichkeit des Volkes nur mit Gott oder nur ohne Gott eigentlich erlebt und gedacht werden müsse."

Das ist noch kein politisches, sondern ein defektes theologisches Denken, das sich zum Worte meldet. Vier Jahre später, als Gehlen einen Lehrstuhl in Königsberg erhalten hatte, ist der Schritt Feuerbachs von der Theologie zur Anthropologie nachvollzogen, — freilich nicht so gründlich, daß Gehlen den „Geist", nach dessen „Wirklichkeit" er schon früher gefragt hatte (Wirklicher und unwirklicher Geist 1931) seiner außerbiologischen, metaphysischen Funktionen ganz entkleidet hätte. Er redet nur nicht mehr von ihm. Aber die Frage: Was ist der Mensch? findet auch hier noch die Antwort: ein „weltoffenes" Wesen, das sich eine zweite Natur als „Kultur" schafft, ein Wesen der „Selbsterschließung", das die Umwelt vergegenständlicht, indem es die Dinge „dahinstellt", — die Antwort Schelers also, der Mensch und Tier nicht graduell, sondern prinzipiell unterschied.

Doch wäre es verfehlt, an Gehlens Anthropologie, die kein System der Philosophie und auch kein Teil eines solchen sein will, systematischen Maßstab anzulegen. Die Bedeutung des Werkes liegt in der engen Zusammenarbeit mit der Fachwissenschaft, in der sinnvollen, geistreichen Gruppierung unserer Erkenntnisse vom Menschen, nicht zuletzt in der Aufarbeitung der Resultate und Gesichtspunkte des angloamerikanischen Pragmatismus, Instrumentalismus, Behaviourismus, — eine Aufgabe, die schon vor ihm E d u a r d B a u m g a r t e n (Der Pragmatismus 1938, Kants Lehre vom Wert der Person 1941) in Angriff genommen hatte. Daß Gehlen dabei an Herder, Schopenhauer, Nietzsche anknüpft, ist wichtiger als seine Zusammenhänge mit Dilthey und Scheler. (Mit Schopenhauers „Resultaten" in der Anthropologie, aber auch Religionsphilosophie, hat er sich 1938 besonders befaßt.)

Was den zahlreichen Entwürfen philosophischer Anthropologie von Eucken bis Häberlin fehlt, ist nicht so sehr das einzelwissenschaftliche Material als der rechte, sogleich ins Zentrum führende, alle spekulativen Um- und Abwege vermeidende Zugang. Das ist bei Gehlen anders. Nicht darauf kommt es ihm an, das Wesen des Menschen zu deuten, es aus wirklichen oder vermeintlichen Grundeigenschaften zusammenzusetzen, sondern mit einer präzisen F r a g e zu beginnen: mit der Frage nach der S t r u k t u r d e r m e n s c h l i c h e n H a n d l u n g. Nicht die Alternative Geist oder Tier sei wichtig. Die Anthropologie müsse vielmehr „an einem strukturellen Sondergesetz festhalten, welches in allen menschlichen Eigentümlichkeiten dasselbe ist, und welches von dem Naturentwurf eines handelnden Wesens aus verstanden werden muß". Der Mensch „handelt". Er handelt anders als das Tier. Das Tier bringt Leistungen hervor, die wie Handlungen aussehen, aber keine Handlungen sind. Sondern nur „instinktive Aktionen".

Handelt der Mensch mit Bewußtsein? Ist das Bewußtsein die spezi-

fische Differenz zwischen Mensch und Tier? Gehlen fragt nicht so; er kehrt die landläufige Fragestellung um: nicht die Handlung ist aus dem Bewußtsein, sondern das Bewußtsein aus der Handlung zu begreifen. Um es gleich vorwegzunehmen: die Funktion des Bewußtseins ist keine positive, sondern eine negative. Bewußtsein ist „Hemmung" von Antrieben durch Gegenantriebe. Bewußtsein ist ein „Entlastungssystem". Es ist freilich auch ein „Führungssystem". Aber als solches erweist es sich erst aus der Handlungsstruktur, nicht vor sich selber, vor der Innenschau, Selbsterkenntnis.

Die Handlung unterscheidet sich von der instinktiven Aktion durch das Merkmal der „Nichtfestgestelltheit", durch eine „Unfertigkeit", die in den biologischen Bauplan des Menschen gehört. Der Mensch ist einerseits unangepaßt, ein Mängelwesen, waffenlos, instinktlos, unspezialisiert; er ist andererseits „reizüberflutet", hat einen Überschuß von „Antrieben" zu verarbeiten, ist in ein „Überraschungsfeld" gestellt, das ihn zur Vorsicht und Vorsehung (Planung) zwingt. Er muß sich also, um nicht zugrunde zu gehen, von seinen Antrieben distanzieren. Die Bedürfnisse müssen gehemmt, eingeklammert, aufgeschoben werden: Ein Abstand (hiatus) zwischen Trieb und Handlung tut sich auf, der sozusagen Ort und Ursprung der „Seele" als „innerer Außenwelt" ist, als einer Welt der Bilder, Inbegriff dessen, was noch nicht Handlung geworden ist. Daß diese Distanzierung biologisch eine Gefahrenquelle ist, zeigt sich an der Möglichkeit der Selbstbefriedigung (im weitesten Sinne): die Energien anstatt nach außen, nach innen zu entladen und damit zu vernichten.

Die Hemmung der Bedürfnisse ist das eine, ihre „Formierung" das andere. Der Mensch ist ein Wesen, das sich in Zucht halten, führen muß und als solches — nicht seiner Substanz nach — Willenswesen. Er schafft sich „ein tragendes und unsichtbares Skelett des geistigen Lebens, das den Handlungseinsatz in Form hält und wieder von ihm in Form gehalten wird", — den Charakter als „System inhaltreicher, an die Welt verteilter Antriebe, Dauerinteressen, Bedürfnisse, Folgebedürfnisse usw.".

Das weiter auszumalen ist in unserem Zusammenhange nicht nötig. Gehlens Anthropologie, reichhaltig an Einzelerörterungen (über Wahrnehmungsstruktur, Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewegung, über die Wurzeln der Sprache, Vorstellung, lautloses Denken, Phantasie und „Urphantasie" usw.) wie an Ausblicken auf andere (erkenntnistheoretische, entwicklungsgeschichtliche, ethische) Fragestellungen, will eine „elementare" Anthropologie sein. Als solche ist sie wesentlich Strukturtheorie der Handlung. Aber die Handlung ist kein freischwebendes Gebilde. Zur Handlung gehört die Gemeinschaft, in der die

„tätige Lebensbewältigung" erfolgt und allein erfolgen kann. Zur Handlungsformierung gehört das „Führungssystem", als die Form, in der sich die Gemeinschaft selbst „feststellt", im Dasein hält. Darauf einzugehen, meint Gehlen, würde die „Anlage einer elementaren Anthropologie weit überschreiten".

Das ist jedoch ein unzulässiger Vorbehalt. Entweder gehört die Gemeinschaft zu den Voraussetzungen der Willenshandlung und dann gehört sie auch zu den „Elementen" der Elementar-Anthropologie. Oder sie ergibt sich erst aus den Handlungen in ihrer Beziehung und ihrem Verflochtensein: dann ist die Elementar-Anthropologie individualistisch und wesentlich unpolitisch. Hinzu kommt, daß der Unterschied zwischen Gemeinschaft als Handlungsfeld und Gemeinschaftsideologie als Handlungs- bzw. Führungssystem nicht thematisiert wird. Die „drei Leistungen" der „Führungssysteme", die am Schluß des Werkes umrissen werden: „abschließende Weltorientierung", „Handlungsformierung", „Überwindung der Ohnmachtsgrenzen" des Menschen, sind Residuen des objektiven Geistes Diltheys und seiner Schule; auch Diltheys Strukturpsychologie ging ja von den „Leistungen" der Seele aus. Gehlen tut ganz recht daran, Religion und Weltanschauung in d i e s e m Sinne der Elementar-Anthropologie nicht einzuverleiben.

Mit dem Handlungsfeld aber verhält es sich anders. Es gehört zur Handlungsstruktur und ist keine Komplexion irgendwelcher Elemente. Es ist (als Kraft- oder Machtfeld) der die Handlungen als politische qualifizierende Faktor. Es außerachtlassen, heißt im Vorhof politischer Anthropologie stehen bleiben. Dabei ist nicht nur der Kampf Gehlens gegen die traditionelle Leib—Seele—Geist-Dreifaltigkeit, sondern auch seine Neigung zur soziologischen Analyse (Wilfredo Pareto und seine „neue Wissenschaft" 1941) kennzeichnend für sein Bestreben, den Gemeinschaftsanteil am Handlungsaufbau hervorzuheben. Ja, in einem Vortrag über die Descartes-Interpretation Schellings (Descartes im Urteil Schellings 1937) gibt er das Stichwort zur Überwindung des Bewußtseinspersonalismus: das Wort von der „o f f e n e n P e r s o n" als „Idee einer Person von objektiv unbestimmter, im Selbstbewußtsein nicht erfaßbarer Grenze", das wie kein zweites geeignet ist, den Übergang vom individuellen Handlungssubjekt zum Kollektivsubjekt der Gemeinschaft zu markieren. Dennoch ist es kein Zufall, daß der Entwurf seiner Elementar-Anthropologie als Beitrag zur „vorpolitischen" Ontologie mißverstanden werden konnte.

Jeder Schritt weiter würde uns in die politische Anthropologie hineinführen und die Grundprobleme der sogleich zu behandelnden Denker vorwegnehmen. Nur auf einen Punkt ist noch hinzuweisen, weil

er hernach nicht zur Sprache kommt: auf die Beziehung einer Strukturtheorie der Handlung zum politischen Realismus, wie er sich uns heute mehr und mehr in Clausewitz' klassischer Kriegstheorie bzw. in deren allmählich erst aufzuarbeitenden philosophischen Voraussetzungen verkörpert. Damit wird zugleich die Basis der Untersuchungen Carl Schmitts über den Begriff des Politischen wieder erreicht. Es ist das Verdienst W. M. Scherings, in mehreren Arbeiten (Die Systematik in Clausewitz' Kriegsphilosophie 1935, Clausewitz' Lehre vom Zweck und Mittel 1936, Wehrphilosophie 1939, Geist und Tat, Auswahl aus Clausewitz' Werken 1941) Clausewitz nicht nur als „realistische Ergänzung zu der ausschließlich beachteten zeitgenössischen idealistischen Linie von Fichte, Schelling und Hegel" und als Vorläufer Nietzsches erkannt, sondern zugleich die der Lehre vom Kriege (1832) zugrundeliegende „Lehre vom handelnden Menschen" ans Tageslicht gebracht zu haben.

Dabei verbinden sich ihm die Gedanken von Clausewitz mit einer eigenen „Philosophie des Handelns", die von der Gegenüberstellung des handelnden und schauenden Menschen (Zuschauen oder Handeln? 1937) ausgeht und in der entscheidenden Feststellung gipfelt, daß das Handeln Erkenntnisquelle ist. „Der Handelnde ist auf das, was er machen will, konzentriert"; er ist ganz denkender Wille. Der Zuschauer hat es mit Vorgängen, Abläufen, Geschehnissen zu tun, denen er „seine eigenen Gedankengänge unterlegt". Der Forderung, sich auf den „Standpunkt des Handelnden" zu stellen, entspricht die andere, Handeln und Geschehen grundsätzlich zu unterscheiden. Die Differenz ist eine ontische, — jenes Sein oder jene Setzung aktueller Existenz, die als „vital-ethische Einheit" (Einheit des Lebens und Strebens in der Gemeinschaft) durch das Handeln allererst realisiert wird.

Die so angesetzte dynamische Weltanschauung substituiert dem Zweck-Mittel-Zusammenhang die Handlungsstruktur von Entschluß und Leistung. Der Entschluß enthebt das Handeln der vorgegebenen Wirklichkeit; die Leistung verwirklicht das Handeln in einer Wirklichkeit, die nicht mehr „dieselbe" ist wie die Wirklichkeit, in der der Entschluß entstand. Das „Band der Handlungen" unterscheidet sich von der „Kette der Geschehnisse"; wobei aber Leistung nicht bloß Verwirklichung des Entschlusses, sondern Verschmelzung von Handeln und Geschehen sein soll. Jedenfalls wehrt sich Schering gegen die Aufteilung der Wirklichkeit in eine real-kausale und eine irreal-finale. Das Verhältnis von Wille und Handlung vergleicht er mit dem Ein- und Ausatmen: „Im Einatmen nimmt der Wille in sich die Wirklichkeit auf, er füllt sich gleichsam mit der Atmosphäre der lebendigen Wirklichkeit, dann erfolgt der Umschlag, und der Wille strömt sich ausatmend in die

Handlungen ein. Der Umschlag ist der Augenblick, in dem der Wille auf Reiz und Gefahr antwortet."

Daß der politische Faktor im Handeln, Gemeinschaft und Handlungsfeld, bei Schering stärker hervortritt als bei Gehlen, ergibt sich schon aus dem Ansatz. Ist doch der Krieg (und die Wehr) Gemeinschaftshandlung, die Kriegs- (und Wehr-)Philosophie Gemeinschaftsphilosophie. Gemeinschaft soll dabei nicht relational, aus Beziehungen Einzelner, erklärt werden, sondern eine bipolare, „organische" und „organisatorische" Einheit sein. Dem Grundsatz der Gemeinschaftshandlung: daß sich die Gemeinschaft bei einer Bedrohung sozusagen zusammenzieht, um sich in actu neu zu gebären, bezeichnet er als das „Gesetz der zu sich selbst findenden Kraft".

In der Unmöglichkeit jeder individualistischen Lösung des Handlungsproblems können wir in der Tat den Antrieb zur politischen Philosophie erblicken: das Handlungsproblem, von der philosophischen Anthropologie gestellt, muß von der politischen Philosophie gelöst werden. Freilich bildet es nur das Eingangsproblem: der Weg führt von hier aus zu dem umfassenderen und tieferen Problem völkischer Existenz. Die Denker, die wir im folgenden auswählen und behandeln (natürlich ist der Umkreis der hierher gehörigen Philosophen weit größer, insbesondere wenn man die Beziehungen zur Rassenbiologie und -psychologie besonders herausstellen wollte, wobei auf Forscher wie Kolbenheyer und Clauß, Grunsky und H. F. K. Günther einzugehen wäre), sind sehr verschieden in der Begriffsbildung und in den Voraussetzungen. Es ist aber kein Zufall, daß die völkische Existenz das für alle im Mittelpunkt stehende Thema bildet. Den Volksbegriff als politischen Begriff und das Politische als völkische Existenzform zu verstehen, — auf beides kommt es an dieser Stelle der geschichtlichen und begrifflichen Bewegung heute an. Was in nationalsozialistischer Weltanschauung als Blut eine symbolische Bedeutung eben für die durch die Rassenseele bereits vorgegebene Gemeinschaftsbindung hat, das verweist für die philosophische Theorie auf den Begriff der begrenzten Gemeinschaft einerseits, den der Existenz in der Polis andererseits. Die Gefahr, den Volksbegriff zu entpolitisieren — eine Gefahr nicht darum, weil er nicht auch in gegenständlicher Form noch sinnvoll behandelt werden könnte, sondern weil jede solche Behandlung (in Volkslehre, Volkskunde, „Volkssoziologie" usw.), wenn sie für ausreichend gehalten wird, den Zugang zum Politischen vom Volke her versperrt —, ist dabei ebenso groß wie die andere Gefahr, in und mit dem Gemeinschaftsbegriff die existenzielle Dynamik des Politischen zu verfehlen. Das anzudeuten ist um so notwendiger, als nicht der Anschein

erweckt werden soll, die zu behandelnden Denker hätten dasjenige abschließend und letztgültig formuliert, was wir — erst recht heute als eine Zukunftsaufgabe — im tiefsten Sinne „nationalsozialistische Philosophie" nennen dürfen.

Alfred Rosenberg

Die geistige Form des Nationalsozialismus, vom Führer geprägt und erhalten, hat zweifellos im Werk Alfred Rosenbergs bündigsten Ausdruck erlangt; sie hat hier auch diejenige Darstellung bekommen, die sich eigentlich philosophischer, d. h. begrifflich-systematischer Darstellung am meisten nähert.

Wir gehen daher aus von Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" (1930)[1]. Dieses Buch ist ein Kampfbuch. Es will revolutionieren, falsche Werttafeln stürzen; es will aufrütteln und vorwärts weisen. Es ist ein höchst persönliches Buch, mutig und leidenschaftlich. Es ist keine Schrift über den Nationalsozialismus — Rosenberg hebt ausdrücklich hervor, daß er nicht Programmpunkte der Bewegung aufstellt, sondern ein persönliches Bekenntnis geben will —, sondern ein lebendiger Ausdruck der nationalsozialistischen Bewegung selbst. Mit „Literatur" hat es nichts zu tun. Auch nichts mit Schulphilosophie. Aber wenn wir unter nationalsozialistischer Philosophie den Versuch verstehen, die letzten weltanschaulichen Voraussetzungen und Antriebe, die geistigen und geistesgeschichtlichen Wurzeln, auf die das „Wesensgefüge des Nationalsozialismus" zurückgeht, sichtbar zu

[1] Das Werk entstand aus Entwürfen des Jahres 1917; Rosenberg (1893 in Reval geboren) war damals noch Student an der Technischen Hochschule in Moskau. 1922 wird sein Inhalt als „Philosophie der germanischen Kunst" thematisiert, 1925 unter den Titel „Rasse und Ehre" gebracht. Im Jahre 1928 erhält es die abschließende Form als „Mythus des 20. Jahrhunderts, eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit." Hierüber, wie über die geistige Physiognomie des Mannes unterrichtet eine Arbeit aus dem Jubiläumsjahr 1943 — bereits 1942 hatte der „Mythus" eine Auflage von einer Million erreicht — von Alfred Baeumler: „Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts". Auf diese erste, aus verwandter Geisteshaltung entstandene Darstellung der Philosophie Rosenbergs ist um so mehr zu verweisen, als sie entscheidende, für das Studium des Werkes unentbehrliche Einsichten und Formulierungen enthält (wie z. B. die Bestimmung, daß der Mythus des Blutes den „Urgrund alles mythologischen Bildens" selber zum Gegenstand hat, — keine neue Mythologie oder Religion).

machen, dann ist es ein philosophisches Buch. Als solches steht es nicht traditions- und beziehungslos in der Philosophie der Gegenwart, es hat vielmehr einen wohlcharakterisierten „Standort": wenn es nicht der einer Schule ist, so ist es doch der, auf dem sich die größten deutschen Denker befinden. An Rosenberg zuerst wird uns deutlich werden, wie sehr die nationalsozialistische Philosophie insbesondere Kant verbunden und verpflichtet ist. Und wenn Rosenberg keinem Systematiker der Gegenwart Nennenswertes verdankt, so ist er doch nicht führerlos zur Philosophie gelangt: es ist das philosophische Werk H. St. Chamberlains, das im „Mythus" fortgeführt und vollendet werden soll.

Politische Haltung, aktiv, zielbewußt, diszipliniert und zur Entscheidung bereit, kontrastiert notwendig mit jener philosophischen Kontemplation, die letzte Sinneszusammenhänge hinnimmt, wie sie ihr aufleuchten, und die sich jedes willentlichen Zugriffs enthält. Daß sich beide Haltungen nicht auszuschließen brauchen, ja daß sie sich ergänzen können und müssen, zeigt sich in Rosenbergs „Mythus" am deutlichsten. Und auch die Wesensart des Mannes wird aus der Verbindung dieser beiden „Einstellungen" am deutlichsten: „Das Größte und Beglückendste aber inmitten des heutigen Chaos ist ein mythisches, zart-starkes Erwachen, ist die Tatsache, daß wir wieder begonnen haben, unsere ureigenen Träume zu träumen." Einen Mythus erleben, einen Menschentypus schaffen, aus ihm heraus Staat und Leben bauen, — das ist die, schon in Platons Politeia vorgedachte Verbindung von Philosophie und Politik, wie sie auch Rosenberg zu verwirklichen sucht.

Von hier aus läßt sich am ehesten der Grundgedanke des Werkes verdeutlichen. Wir leben in einer seelenlosen, entgötterten Welt, reif zum Untergange, wenn es uns nicht gelingt, wieder im Leben Fuß zu fassen. Was brüchig und tot geworden ist, kann uns dazu nicht verhelfen. Wir können mit dem Verstande keinen neuen Glauben schaffen, keine Religion begründen, nicht einmal eine Philosophie aufbauen; denn der Verstand, der keine inneren Bindungen mehr anerkennt, ist selbst Symptom des Verfalls. Wir können auch nicht abwarten, ob ein neuer Sinn in unser Leben tritt, — was entstehen soll, muß durch uns selbst entstehen und nicht von außen hineingetragen werden. Wir können nicht warten, weil unsere Not die unseres Volkes ist, und weil jeder Augenblick tatenloser Erwartung den völligen Zusammenbruch dieses Volkes herbeiführen kann. Es ist ja nicht belanglos, welche Weltanschauung ein Volk hat und wo es seine Werte sieht: „Ein Volk ist als Volk verloren, ist als solches überhaupt gestorben, wenn es beim Überschauen seiner Geschichte und bei Prü-

fung seines Zukunftswillens keine Einheit mehr findet. In welchen Formen die Vergangenheit auch verlaufen sein mag: gelangt eine Nation dazu, ihre Gleichnisse des ersten Erwachens echt und wirklich zu verleugnen, dann hat sie damit die Wurzeln ihres Seins und Werdens überhaupt verneint und sich zur Unfruchtbarkeit verdammt."

Stehen wir an einem solchen Punkt weltanschaulichen Versagens, das immer auch ein politisches Versagen ist, so hilft uns keine Berufung auf „ewige" Wahrheiten und „absolute" Erkenntnisse. Denn eben das ist die Tragik „mythenloser Zeiten", daß diese Worte ihren Sinn verloren haben und zu Abstraktionen geworden sind. Ganz nüchtern und ohne jede Illusion müssen wir uns fragen, ob es noch etwas gibt, das uns zum Handeln ermächtigt: Wir suchen ein Faktum, eine letzte Gegebenheit, etwas Wirkliches, das uns zum Gleichnis werden kann. Diese letzte Gegebenheit nennt Rosenberg Rasse. Was darunter auch zu verstehen sei, auf jeden Fall ist Rasse etwas Wirkliches, Sichtbares, Gestaltetes, jeder Konstruktion Entzogenes. Wie immer Rasse begrifflich bestimmt wird, — entscheidend ist die radikale Blickwendung und Umkehr von einer auf Ideen, freien Sinngehalten, Kulturen und Werten „an sich" ruhenden Betrachtung zu einer realistischen Betrachtung der Geschichte als Rassengeschichte. Wissen wir nicht, was Rasse ist, so wissen wir doch, daß ihr ein Einfluß auf das Leben von Gruppen, Völkern und Kulturen zukommt: Anthropologie, Biologie, Soziologie sind sich darin völlig einig; nur über die Art der Beeinflussung, über ihre Reichweite und Abhängigkeit von anderen sozialen Determinanten herrschen Meinungsverschiedenheiten. Dann aber wage man es zuerst einmal, Geschichte zu schreiben im Hinblick auf die Rassenbestände und ihre Umlagerungen; dann untersuche man die Schicksale der Kulturen unter dem Einfluß fremder Blutzufuhr, — niemand wird an der Größe und Notwendigkeit dieser Aufgabe zweifeln.

Rassengeschichte als Kritik der „Weltgeschichte", — das ist das Thema von Rosenbergs Buch. Gobineau und Chamberlain folgend, wird dieses Thema nicht „objektiv", im pseudo-wissenschaftlichen Sinne und sozusagen zum Spaß, sondern subjektiv mit dem Ernst des am Schicksal der eigenen Rasse Interessierten behandelt. Vier Jahre vor Erscheinen des „Mythus" hat Rosenberg insbesondere den Ertrag von Chamberlains Rassenforschungen in einer Monographie über diesen Denker (Houston Stewart Chamberlain als Verkünder und Begründer einer deutschen Zukunft) dargestellt: drei wissenschaftliche Taten Chamberlains sind es, deren jeder Deutsche, jeder Europäer schlechthin immer wieder gedenken sollte, die „Auffassung, daß mit dem Germanentum ein neuer schöpfe-

rischer Mensch bestimmter Rasse die Geschicke der Welt in die Hand nahm, die konstruktive Idee, daß sich zwischen Alt-Hellas und Alt-Rom eine Epoche einschiebt und einen Bodensatz von Menschentum zeitigt, das wir jetzt allgemein Völkerchaos nennen, und die Darstellung der Entstehung des Juden nebst Schilderung seines Auftretens in der abendländischen Geschichte". Indem Rosenberg dieses Geschichtsbild Chamberlains vertieft, setzt er es zugleich mit größter Schärfe der modernen Kulturphilosophie gegenüber: Rassengeschichte als Kritik des „objektiven Geistes", — das ist die eine Konsequenz. Rassengeschichte als Kritik der morphologischen Geschichtsauffassung, — das die andere.

Den Idealismus in der Kulturphilosophie hatte auch Spengler bekämpft. Aber was er dafür einsetzte, die morphologische Geschichtsauffassung, litt unter dem gleichen Fehler einer bloß kulturimmanenten Betrachtung. Da das Wort von der plötzlich einsetzenden „Entwicklung" — so kritisiert Rosenberg diese Geschichtsauffassung — „mit der Zeit doch anrüchig geworden war, erfanden neue Deuter der Geschichte die sog. Kulturkreislehre. Ein neues Wort, welches genau so inhaltsleer ist..., weil nämlich von den Schöpfern der Kulturkreise ebensowenig die Rede war wie in den Werken der Evolutionspäpste des 19. Jahrhunderts. Ein solcher indischer, persischer, chinesischer oder römischer Kulturkreis setzte sich eines schönen Tages auf ein Gebiet und veranlaßte dank dieser zauberhaften Berührung eine vollkommene Änderung der gleichen menschlichen Wesen, die vorher, unberührt von ihm, gewissen Gebräuchen huldigten." Damit ist genau die Stelle getroffen, die — wie wir früher sahen — Spengler selbst zur Weiterbildung seiner Kulturlehre nötigte. Aber wie sah diese Weiterbildung aus? Sie verlief in der Linie eines extremen Individualismus und führte wieder zu einer Geschichte „des" Menschen, eines blutlosen Abstraktums, das Spengler zuvor mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen hatte.

Beides widerspricht jenem „organischen" Wahrheitsbegriff, den Rosenberg mit Spengler gemeinsam zu haben scheint. Wir werden sogleich feststellen, was diese Gemeinsamkeit bedeutet und was nicht. Rosenberg weigert sich durchaus nicht, einer kulturimmanenten Betrachtung das Recht zu geben, das ihr gebührt. „Diese Lehrer der Geschichtsgestalten", heißt es in Fortführung der Spengler-Kritik, „stellen ganz richtig Kausalität und Schicksal als zwei nicht zusammenfallende Ideen hin. Sie entsagen ferner — ebenfalls mit germanischem Wesen übereinstimmend — laut und offen dem semitischen Fatalismus,

der alles Geschehen als unabänderlich anerkennt. Sie verlegen nun aber die Schicksalsidee in sog. Kulturkreise, die sicher geschichtlich nachweisbar sind, ohne jedoch — und hier entsteht der gefährliche Irrtum — die rassisch-organische Entstehung dieser Kulturkreise und ihres Vergehens zu prüfen.“ Und darauf kommt es an: von den immanenten Kulturgesetzlichkeiten zum Kulturträger vorzustoßen, der nicht von Gnaden einer „Kulturseele“ lebt, und auch keine vagabundierende Bestie ist, sondern in seinem Seelentum die kulturschöpferischen Mächte des Blutes und der Rasse entsiegelt. Von der Kulturseele zur Rassenseele, — das ist das Fazit der Rosenbergschen Kritik.

Und das führt uns zum Begriff der Rasse. Rasse ist etwas Wirkliches, Irreduzibles; aber sie ist kein bloßer Inbegriff somatischer „Merkmale“. Als konkrete Gestalt des Menschen gehört sie zu den Ausdruckserscheinungen; zu „Rasse“ gehört „Seele“, und zu Seele gehört Rasse. „Seele“, so formuliert Rosenberg, „bedeutet Rasse von innen gesehen. Und umgekehrt ist Rasse die Außenseite einer Seele.“ Rasse ist Formprinzip der Seele: jede Seele hat „ihre eigene innere und äußere Architektonik, ihre charakteristische Erscheinungsform und Gebärde des Lebensstils, und nur ihr eigenes Verhältnis zwischen den Kräften des Willens und der Vernunft“. Rasse ist aber zugleich Materialprinzip der Kultur — die ja, wie Rosenberg anerkennt, ihre eigene Form besitzt —; denn was in der Kultur gestaltet wird, was das Gebäude der Kultur trägt und erhält, ist die rassische Substanz. Kultur ist „die Bewußtseinsgestaltung des Vegetativ-Vitalen einer Rasse“. Wird diese Substanz durch Bastardierung geschwächt oder vergiftet, so ist der Untergang der Kultur unvermeidlich.

Wir fragten, ob es in Zeiten kulturellen Niedergangs noch etwas gibt, das zum Handeln ermächtigt, und kamen auf eine letzte Gegebenheit, eine „letzte, uns unerreichbare Erscheinung, hinter der zu suchen und zu forschen uns nicht mehr vergönnt ist“: die Rasse. Es ist jetzt einsichtig, inwiefern die Ausbildung des Rassenbewußtseins den Zirkel des Kulturkreislaufes zu durchbrechen vermag: Theoretisch gesprochen ist „Rassenbewußtsein“ nicht Funktion der Kultur, nicht Kulturbewußtsein, sondern in analoger Weise Voraussetzung möglichen Kulturbewußtseins, wie Rasse selbst Voraussetzung möglicher Kultur ist. Zeiten mit unangegriffener rassischer Substanz brauchen kein Rassenbewußtsein, weil ihnen die Werte der Rasse in der Kultur selbst gegenständlich sind. Wo es ein Rassenbewußtsein zu wecken gilt, da ist die Einheit der Kultur schon problematisch geworden und das Kulturbewußtsein verloren gegangen. Da

ist in der Tat die Besinnung auf die Rassenseele der letzte Weg, der noch offen steht.

Was aber ist das für eine Besinnung? Es ist eine bewußte Korrektur, Ausrichtung und Züchtung, die Herausstellung nicht eines neuen Glaubens, sondern desjenigen Motivs, an dem sich der arteigene Glaube neu entzündet, — dem „heute irrlichternden Willen ein seinem Urgrund entsprechendes Motiv zu geben", das ist die kulturpolitische Aufgabe, die sich Rosenberg stellt. Vernunft und Wille sollen wieder in Übereinstimmung gebracht werden „mit der Richtung des seelisch-rassischen Stroms des Germanentums", und zwar — wie Rosenberg hinzusetzt — „wenn möglich mit dem Strom jener nordischen Überlieferung, die von Hellas und Rom noch unverfälscht auf uns gekommen ist". Unter „Mythus" ist also zu verstehen eine unserem Wesen gemäße, anschaulich darstellbare, aber begrifflich nicht mehr zu durchdringende Motivation unseres Willens. „Die Werte des Charakters, die Linien des Geisteslebens, die Farbigkeiten der Symbole laufen nebeneinander her, verschlingen sich und ergeben doch einen Menschen. Aber nur dann in ganzer blutvoller Fülle, wenn sie selbst Folgen, Geburten aus einem Zentrum sind, das jenseits des nur erfahrungsmäßig (empirisch) Erforschbaren liegt. Diese nicht faßbare Zusammenfassung aller Richtungen des Ich, des Volkes, überhaupt einer Gemeinschaft, macht seinen Mythus aus."

Wodurch wird nun unser Wille „angesprochen" und zur Wesensentfaltung gebracht? Gibt es ein Urmotiv, das dem nordischen Menschen, und ihm allein, verständlich ist? Rosenberg nennt es Ehre und zeigt, daß die deutsche Geschichte zuletzt nichts ist als das Ringen um die Erhaltung dieses Wertes. Ehre ist ein Wert. Aber nicht einer unter anderen. Es gibt keine allgemeingültige Wertordnung, in die wir den Wert der Ehre eintragen müßten. Es gibt „kein gleichberechtigtes Nebeneinander verschiedener — sich notwendig ausschließender — Höchstwerte". Ehre als Höchstwert ist kein Wert „an sich", sondern Index eines Lebenssystems, das nur dem nordischen Menschen erlebbar ist. Rassisch und seelisch Verwandtes läßt sich eingliedern, Fremdes muß ausgeschieden werden, — nicht, weil es „falsch" oder „schlecht" an sich, sondern weil es artfremd ist und den inneren Aufbau unseres Wesens zerstört. Es ist die Tragik deutschen Schicksals, daß fremde Lebenssysteme auf deutschem Boden Fuß fassen konnten, weil der Germane auch dort die Treue hielt, wo sich feindliche Mächte in sein Dasein drängten, weil er großzügig und großmütig genug war, überall „den gleichen Ehrenwert vorauszusetzen". Insbesondere gilt das vom Christentum mit der Liebe als Höchstwert, — Liebe im Sinne von Demut, Barmherzigkeit, Unterwürfigkeit

und Askese. Rosenberg spricht hier vom „römischen" System und weist nach, daß es eine Verschmelzung syrisch-etruskischen Zauberwesens mit jüdischen Elementen (Schöpfung aus dem Nichts) darstellt. Dieses römische System hat die germanischen Göttergestalten umgeformt, die germanischen Sitten verfälscht, und die organische Entwicklung einer germanisch-nordischen Kultur aufs schwerste gefährdet: alle Großtaten dieser Kultur sind t r o t z des Christentums entstanden und der Kirche abgerungen.

Bei dieser, in N i e t z s c h e s Linie verlaufenden Kritik des Christentums ist jedoch nicht zu übersehen, daß es für Rosenberg auch ein a r t e i g e n e s germanisches Christentum gibt. Wie die Gestalt Jesu im Grunde garnichts mit dem römischen System zu tun hat, so findet der Wert der Liebe, den Jesus verkörpert, auch in der germanischen Religiosität eine Stelle. Nur hat er hier ein anderes Gepräge als im Christentum der Kirche. In der deutschen Mystik, vornehmlich bei M e i s t e r E k k e h a r t, wird die weltdurchbrechende Liebe zur Kraft, eins mit Gott zu werden und erhält so einen h e r o i s c h e n Charakter. Überhaupt ist die deutsche Mystik die „feinste Verästelung" deutschen Wesens; Ehre, Persönlichkeit, Freiheit, Adel — die deutschen Grundwerte — erfahren bei Ekkehart ihre letzte metaphysische Begründung: es sind keine äußeren Eigenschaften, „sondern zeit- und raumlose Wesenheiten, die jene ‚Festung' bilden, aus welcher der echte Wille und die echte Vernunft ihre Ausfälle in ‚die Welt' unternehmen. Entweder um sie zu besiegen, oder sie als Notbehelf für Seelenverwirklichung zu benutzen".

Aus der Darstellung der deutschen Mystik wird am deutlichsten, wohin Rosenbergs eigene Philosophie zielt: auf einen Irrationalismus des „Lebens", der den Glauben an die Macht des Blutes mit der Auffassung der Wirklichkeit als Verwirklichung Gottes in und durch uns selbst verbindet. Das Leben einer Rasse, eines Volkes „ist keine sich logisch entwickelnde Philosophie, auch kein sich naturgesetzlich abwickelnder Vorgang, sondern die Ausbildung einer mystischen Synthese ..." Um den Sinn dieses Satzes nicht mißzuverstehen, sind zwei Voraussetzungen Rosenbergs noch besonders zu berücksichtigen: sein K r i t i z i s m u s und sein P o l a r i t ä t s b e g r i f f.

Rosenberg übernimmt den Kritizismus Kants zunächst in t h e o r e t i s c h e r Hinsicht: es ist der Zweck der Vernunftkritik, uns die formalen Voraussetzungen jeder möglichen Erfahrung zum Bewußtsein zu bringen; die Welt, gegeben als ursachlose Aneinanderreihung von Bildern im Raum und Empfindungen in der Zeit, wird vom Verstande auf einen Kausalzusammenhang, von der Vernunft auf eine Einheit

des Mannigfaltigen durch Aufstellung leitender Ideen gebracht. Das ist die „formale Grundlage alles Lebens". Über die „innere Art und Weise des Gebrauchs der seelischen und der Vernunftkräfte" ist damit freilich noch nichts ausgemacht. Rosenberg folgt auch darin Kant, daß er „jede über eine formale Vernunftskritik hinausgehende Philosophie" als Bekenntnis, nicht mehr als Erkenntnis bezeichnet. Und er folgt Kant erst recht in praktischer Hinsicht: Freiheit als Selbstverpflichtung, eigengesetzliche Persönlichkeit, moralische Autonomie sind Grundbestandteile des germanischen Ehrbegriffs. „Das Gesetz hat jeder sich selbst geschaffen. Daß er dieses Gesetz schuf, ist die Freiheit seiner Persönlichkeit. Diese Erkenntnis trifft genau mit der Lehre des Meisters Ekkehart überein."

Aber auch der die philosophischen Partien des „Mythus" beherrschende Polaritätsbegriff wird aus Kant entwickelt. „Die Grundtatsache des nordisch-europäischen Geistes ist die bewußt oder unbewußt vorgenommene Scheidung zweier Welten, der Welt der Freiheit und der Welt der Natur. In Immanuel Kant gelangt dieses Urphänomen der Denkmethodik unseres Lebens zum lichtesten Bewußtsein und darf nimmermehr unseren Augen entschwinden." Als Urphänomen ist es aber ein letztlich metaphysischer Gegensatz: „Ich" und „Weltall" stehen „als zwei letzte polare Bedingtheiten einander gegenüber, und das Schwergewicht, welches eine Seele auf die eine oder andere (bei unterbewußter Anerkennung des eigenen Gegensatzes) legt, bestimmt mit das Wesen, die Farbigkeit und den Rhythmus von Weltanschauung und Leben". Und umgriffen von diesem Urgegensatz treten uns überall in Natur und Geist Polaritäten entgegen: gut und böse, wahr und unwahr, göttlich und satanisch, — „aus der immer bestehenden Gegensätzlichkeit von Ja und Nein entsteht alles Leben, alles Schöpferische". Jeder abstrakte Monismus scheitert an der „Zwiefachheit alles Seins". Wir können den Geist nur im Spiegel des Körpers, den Körper nur im Spiegel des Geistes sehen.

Das ist ein Versuch, die beiden Gipfel deutscher Weltanschauung, Kant und Goethe, zu verbinden. Kommt Rosenberg durch das Polaritätsproblem in die Nähe romantischer Metaphysik, so ist es um so wichtiger, seinen Unterschied insbesondere von der neuromantischen Deutungsmetaphysik der Gegenwart hervorzuheben. Wie Klages lehrt auch Rosenberg die Wesensverschiedenheit von Bewußtsein und Körperseele: hier (bei der Seele) ein ununterbrochener Strom von Bildern, dort (beim Bewußtsein) eine Intermittenz von Akten. Als „Bewußtseinsgestaltung des Vegetativ-Vitalen" der Rasse ist auch die Kultur in diesen Gegensatz eingespannt. Völkische Kulturen, sagt Rosenberg,

sind die „großen ‚Geistespulse' inmitten des ewig flutenden Lebens und Sterbens und Werdens". Auch das würde hierhergehören, daß Rosenberg in den Rassen den „Taktschlag des Lebens" findet und in einer Herrschaft des Verstandes das Ende einer Kultur erblickt. Bereits hier aber setzt der Unterschied ein: wenn Klages auch der Vernunft und dem Willen eine lebensfeindliche Richtung beilegt, — ist das wirklich eine metaphysische Erkenntnis, ist es nicht vielmehr ein Bekenntnis, das einem anderen als dem germanischen Lebenssystem angehört? Der Umschlag vom „natursichtigen" Dasein zum gebrochenen, lebenszerstörenden ist nur auf semitisch-orientalischem Boden möglich; germanischem Wesen ist er fremd. „Man sieht schon hier am Ausgangspunkt, wie nah und wie fremd zugleich unsere rassisch-seelische Weltbetrachtung und die neue Psycho-Kosmogonie sich gegenüberstehen."

In der Tat ist diese Psycho-Kosmogonie einer politisch-völkischen Weltanschauung entgegengesetzt, und es gehört zu den wichtigsten Leistungen Rosenbergs, daß er den Versuch unternimmt, an Hand geschichtlichen Materials die chthonische Weltdeutung Bachofens und der Romantiker, d. h. die Verherrlichung des weiblichen Prinzips, der Nachtseiten der Natur, der dunklen Mächte der Erde und Unterwelt zurückzuweisen. Hier, wie in seiner Stellung zur Kulturmorphologie, wie auch in seiner Stellung zum metaphysischen Universalismus — der sich zwar dem Individualismus überlegen dünke, in Wahrheit aber sein „Zwillingsbruder" sei —, ist es letztlich der Kritizismus Rosenbergs, der ihn vor metaphysischen Abirrungen bewahrt. Freilich bleiben auch für Rosenberg genug offene Fragen. Aber es wird ja nicht beansprucht, eine systematische Philosophie zu geben. Rosenbergs „Mythus" ist das Bekenntnis zu einem neuen und doch alten, kraftvollen, verantwortungsbewußten, im tiefsten Sinne „politischen" Lebensgefühl, zu einer Weltanschauung, die Handeln, Fühlen und Begreifen organisch verbindet. In diesem Sinne spricht Rosenberg selbst von einer „organischen" Philosophie.

Ernst Krieck

In den ersten Nachkriegsjahren blühte die Pädagogik. Außenpolitisch zur Ohnmacht verurteilt, im Innern von Partei-, Klassen-, konfessionellen Gegensätzen zerrissen, wirtschaftlich eine Beute internationaler Finanzmächte, suchte die Weimarer Republik wenigstens in kulturpolitischer Hinsicht ihre Errungenschaften zu sichern. Lang-

gehegte Wünsche der Arbeiterschaft, der Volksschullehrer, der Schulreformer aller Arten, der wissenschaftlichen Pädagogen und selbst der Philosophen sollten verwirklicht werden. Daß sie sich ausschlossen, verstand sich von selbst, und fand seinen Ausdruck in lärmenden Weltanschauungsdebatten, Schulkämpfen, Erziehungsexperimenten. Aber die „alte" Schule mit ihren Bildungsmonopolen, Klassenunterschieden, mit ihrer formalistischen Methode, wurde von Allen bekämpft. Im Negativen konnte man sich finden. Im Positiven blieb man uneins.

Damals wurde der Name Ernst Krieck der jungen Generation ein Begriff.

Ernst Krieck ist 1882 in Vögisheim (Bad. Schwarzwald) geboren. Er besuchte die Realschule in Müllheim und das Lehrerseminar in Karlsruhe. 1900 trat er in den badischen Volksschuldienst; 1904 wurde er nach Mannheim versetzt. Seit 1910 begann er, mit seiner Erstlingsarbeit über „Persönlichkeit und Kultur", eine schriftstellerische Tätigkeit, die von vornherein höhere als bloß fachpädagogische Ziele erstrebte. Das zeigte vor allem ein Buch vom Jahre 1917 über die „Deutsche Staatsidee", — eine Geschichte des Humanitätsbegriffs mit der Forderung seiner Um- und Weiterbildung, eine Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus und ein Programm jener großen „völkischen Selbsterziehung" im deutschen Staat, die das Grundthema aller Krieckschen Schriften werden und bleiben sollte.

Kurz danach wurde Krieck mit Möller van den Bruck bekannt. Enthält schon die „deutsche Staatsidee" den Ausdruck „Drittes Reich", in freilich noch rein geistesgeschichtlicher Bedeutung, als Bezeichnung des Ideenreiches der deutschen Bewegung, des deutschen Nationalbewußtseins, das dazu bestimmt war, die anderen beiden „Reiche": das Reich der antiken Humanitätsidee und dasjenige des Christentums, abzulösen, so wird nach dem Zusammenbruch von 1918 diese kulturphilosophische Betrachtung aktiviert. 1920 erscheint Kriecks „Revolution der Wissenschaft": Wissenschaft nicht als Instrument der Politik, sondern als Funktion des Gemeinschaftswillens, dem ein Sollen, eine Norm und ein Ziel zu geben, ihre ideale Aufgabe ist.

Im folgenden Jahr (1921) beginnt Krieck in der Programmschrift „Erziehung und Entwicklung" mit dem Aufbau seiner Erziehungslehre, die er in einer Reihe von systematischen Arbeiten durchgeführt hat. Deren wichtigste ist die „Philosophie der Erziehung" (1922), für die er von der Universität Heidelberg den Ehrendoktor erhielt. Einen Ruf an die Technische Hochschule Dresden (1924) lehnt er ab; 1928 erhält er eine Berufung an die neugegründete Pädagogische Akademie Frank-

furt a. M. Ihr leistet er Folge, wird aber 1931 aus politischen Gründen in ein Disziplinarverfahren verwickelt und strafversetzt (nach Dortmund).

Inzwischen hatte er in zwei Büchern: „Menschenformung" (1925) und „Bildungssysteme der Kulturvölker" (1927), deren erstes der Heidelberger Philosophischen Fakultät gewidmet ist, den phänomenologischen Ansatz der „Philosophie der Erziehung" zu einer, gruppenwissenschaftlich unterbauten Typenlehre weitergebildet. Eine kleine Arbeit vom Jahre 1930: „Das Naturrecht der Körperschaften auf Erziehung und Bildung" (nächst der Studie über Erziehung und Entwicklung für die Entwicklung seines Denkens am aufschlußreichsten) führt noch ein Stück weiter in die Soziologie hinein. Damals kam Krieck dem Universalismus Spanns am nächsten. Das Volk, als Ur- und Vollgestalt der Gemeinschaft, gliedert sich auf in Verbände und Körperschaften, die nicht wie das Volk selber autark, sondern „in sich einseitig" und jeweils nur auf eine einzelne Funktion bzw. eine Gruppe solcher Einzelfunktionen gestellt sind: „Das Recht des Ganzen geht vor dem Recht der einzelnen Glieder, das Recht des Gliedes höherer Ordnung geht vor dem Recht des Gliedes niederer Ordnung."

Die Konsequenz, Erziehung auf Metaphysik zu gründen, hat Krieck in seiner „Erziehungsphilosophie" vom Jahre 1930 gezogen. Aber seit 1932 wird das realpolitische Moment immer stärker betont: „nationalpolitische" Erziehung, und in den Schriften nach 1933 wird der Idealismus mehr und mehr durch einen Realismus ersetzt. Krieck, seit 1933 Professor an der Universität Frankfurt a. M. und dann an der Heidelberger Universität, wo er auch das Rektorat bekleidete, hat sein philosophisches Hauptwerk, die „Völkisch-politische Anthropologie" (3 Bände: 1936, 1937, 1938) mit den Worten eingeleitet: „Mehrmals schon habe ich einen Vorstoß in der hier eingeschlagenen Richtung gemacht: mit den grundlegenden Kapiteln der ‚Philosophie der Erziehung' und der ‚Erziehungsphilosophie'. Erst mit dem Umbruch ist mir der Durchstoß gelungen." Am deutlichsten tritt jedenfalls diese Wendung hervor in einer Arbeit über „Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform" (1934), die sich zu diesem Hauptwerk ähnlich verhält wie „Erziehung und Entwicklung" zur „Philosophie der Erziehung" von 1922. Oft enthalten die kleineren Schriften dieses beweglichen und kämpferischen Forschers stärkere Impulse als seine größeren Versuche einer systematischen Zusammenschau. Das gilt auch von zahlreichen Aufsätzen seiner Zeitschrift „Volk im Werden", die er 1932 im Dienst der Bewegung gegründet hat.

Bei der Einweihung des Hauses der Deutschen Erziehung in Bayreuth 1936 hat Krieck hervorgehoben, daß die ganze Ankündigung einer Revolution der Wissenschaft von der deutschen Erziehungswissenschaft ausgegangen ist, die dabei im engsten Zusammenhange mit der nationalsozialistischen Bewegung stand. „Im Vordergrund hat die Erziehungswissenschaft gestanden, bevor die Erneuerung der Philosophie, bevor die Erneuerung der Medizin, bevor die Erneuerung der Rechtswissenschaft von der nationalsozialistischen Bewegung her eingesetzt hat." Jedenfalls trifft das auf Krieck selber zu: seine politische Philosophie ist aus der Pädagogik hervorgegangen. Aufs Kriecks Erziehungslehre ist daher zuerst einzugehen.

In der Blütezeit der pädagogischen „Reformen" blühte auch die pädagogische Theorie. Ohne Möglichkeit, den Gefahren einer Bildungsanarchie vorzubeugen, bemühte man sich damals um so mehr um die „Begriffe" der Bildung und Erziehung. Nach dem ergebnislosen Streit zwischen „Sozialpädagogen" und „Persönlichkeitspädagogen" hatte eine „Kulturpädagogik" die Führung übernommen, die den Neukantianismus, Dilthey und Hegel zur Begründung beanspruchte. Demgegenüber war es Kriecks Verdienst, mit dem ihm eigenen Radikalismus die Wesensfrage zu stellen: sind die pädagogischen Einsichten aus anderen abzuleiten, oder sind sie grundlegend und selbst unableitbar? Gibt es ein Eidos der Erziehung? Hat die Pädagogik wie jede andere Wissenschaft eine „Grundidee", und ist es möglich, von ihr aus eine reine (autonome) Erziehungswissenschaft aufzubauen?

Das Neue in Kriecks Ansatz wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß hier nicht mehr nach irgendwelchen Erziehungsnormen gefragt ist. Eine Normwissenschaft ist für Krieck überhaupt keine Wissenschaft. „Unsere Grundsätze sind ein Supplement zu unseren Existenzen", — mit diesem Goethewort soll erhärtet werden, daß es Wissenschaft immer nur vom Sein, nicht vom Sollen gibt. Gefragt ist also nach dem „Sein" der Erziehung. Was ist darunter zu verstehen? Eine unbewußte Lebensfunktion, antwortet Krieck, die in jeder Gemeinschaft von Menschen wirksam ist, eine Form des Füreinanderseins, die jeder erzieherischen Einwirkung vorgegeben ist. „Die Pädagogik beging den Fehler, den Erzieher und den Zögling fest an empirische Personen zu knüpfen, und den Erziehungsvorgang als die reflektierte, also technische Zwecktätigkeit des Erziehers am Zögling aufzufassen." Diesen Fehler gilt es zu vermeiden, um an das ursprüngliche „Sein" der Erziehung heranzukommen.

Aber ist ein solches Absehen von allem bewußten erzieherischen Tun nicht notwendig eine Abstraktion? Im Rahmen einer „phänomenologischen Erziehungslehre", wie Krieck sie 1922 zu erarbeiten sucht, trägt

ein derartiges Verfahren keinen *generalisierenden* Charakter, sondern ist eben dasjenige, was die Phänomenologen als *Ideation* bezeichnen: auf dem Hintergrunde tatsächlicher Vorgänge und Erscheinungen wird ihre „Idee“ zur Anschauung gebracht. Allerdings gelangt Krieck nicht sogleich zu dieser Wesensschau, sondern geht erst den Weg der Abstraktion. Die übliche Entgegensetzung von Erziehung und Entwicklung — heißt es in der Arbeit über „Erziehung und Entwicklung“ (1921) — ist falsch: es gibt keine Entwicklung ohne Erziehung; denn zur Erziehung „gehört jegliche geistige Einwirkung, woher und aus welcher Absicht immer sie stamme, welche die geistige Entfaltung bedingt und beeinflußt“. Nur beim Unterricht gibt es das Schema Zögling/Erzieher, überall sonst verteilt sich die erzieherische Funktion auf eine Vielheit von Erzogenen, die wiederum Erziehende, und Erziehenden, die wiederum Erzogene sind. *Alle erziehen alle*, das ist die Konsequenz dieser Betrachtung. Und daraus folgt, daß zuletzt die Gemeinschaft, das Volk als Ganzes sich in seinen Gliedern selbst erzieht: „in der Selbsterziehung eines Volkes ... besorgt die spezifische Struktur des Volks- und Gemeinschaftsbewußtseins die erzieherische Funktion“. Da aber — und hier erweist sich die Schwäche dieser Abstraktion — ein dem individuellen Selbstbewußtsein vergleichbares Kollektivbewußtsein nicht nachweisbar ist, so muß es *gefordert* werden: „Volkserziehung hat zur Voraussetzung, daß Volksgeist, Volksbewußtsein und Volkswille wahrhaft existieren, nicht aber bloße Mythologien, Metaphern und Abstraktionen sind.“

Es kommt auf den Sinn dieser „wahrhaften Existenz“ an: was Krieck wirklich aufweist, ist der *Ganzheitscharakter* der Erziehung als ursprünglicher Funktion des Gemeinschaftslebens, ihre Unableitbarkeit aus einer *Summe* von einzelnen Erziehungsprozessen. Und damit ist der Übergang von der Generalisation zur Ideation vollzogen. Der Ansatz zu einer Phänomenologie der Erziehung wird auch jetzt freilich nicht in der Weise der phänomenologischen Schule selbst entwickelt, — dazu steht Krieck seinem ganzen Denktypus nach dieser Art Analytik zu fern; es lag ihm viel näher, die geschichtlichen Erziehungsformen und Bildungssysteme in *typisierender* Betrachtung herauszuarbeiten.

Immerhin ist die in der „Philosophie der Erziehung“ enthaltene Phänomenologie mehr als ein Programm: Krieck bemüht sich um die Abtragung dreier „Schichten“ erzieherischen Geschehens, — und dieser Aufweis der „Dimensionalität“ der Erziehung ergibt sich aus dem Wesen der Idee als solcher. Eine Idee ist „lebendig“, d. h. sie ist wirksam: was in den Kreis ihrer Gestaltung eintritt, wird eingepaßt, umgeschmolzen, „erzogen“; „jede geistige Wirkung formt das Menschen-

tum in ihrem Bereich nach dem Gesetz ihrer Herkunft". Diese Formung ist entweder solche aus unbewußten Wirkungen (1. Dimension) oder aus „geistigen Wirkungen, die zwar bewußter Zwecktätigkeit, aber noch nicht absichtlicher Erziehungstätigkeit entspringen" (2. Dimension), oder aus voll bewußter Erziehungsabsicht und planmäßiger Erziehertätigkeit (3. Dimension). Daraus ergibt sich eine exakte Fundierung des speziellen Erziehungsvorganges (pädagogischer Planung), der notwendig ein bloßes Oberflächenphänomen ist: er gründet sich auf das „System der geistigen Grundfunktionen und Ideen", auf das „System der Gemeinschaftsarten und Lebensformen", auf das geschichtliche Leben selbst in der Vielfalt seiner „Individualgestalten".

In seiner „Erziehungsphilosophie" (1930) hat Krieck, ohne den Anspruch einer Wesensschau grundsätzlich preiszugeben, aber auch ohne die Wesensanalyse weiterzuführen, den Universalismus seines pädagogischen Systems noch stärker betont: „Erziehung geht ursprünglich aus vom Ganzen und wirkt hin ins Ganze, und der zwischen einzelnen Menschen und Gruppen sich vollziehende Erziehungsvorgang ist stets nur Teilerscheinung an der erzieherischen Funktion und dem erzieherischen Geschehen des Ganzen." Die f u n k t i o n a l e Erziehung wird zur r a t i o n a l e n, indem sie sich spaltet: eine solche „Aufspaltung der ursprünglichen Erziehungseinheit" ist z. B. die Zerlegung in eine Erziehung des Leibes und der Seele (gymnastisch-musisches Erziehungssystem bei den Griechen). Es kommt auf der „rationalen Stufe" zur Trennung der Methoden der W e r k l e h r e, der G e s i n n u n g s z u c h t, der B i l d u n g im engeren Sinne. Immer aber handelt es sich hier um eine A u s g l i e d e r u n g, nicht um eine Zersetzung: die ursprüngliche Erziehung wirkt „zwischen und unterhalb der zur rationalen Aufgabe gewordenen Erziehung weiter als tragende Funktion; sie wird nicht beseitigt, sondern ergänzt, überhöht und vollendet in der technischen Erziehung".

Wenngleich Krieck hier wie stets im v ö l k i s c h e n G e m e i n s c h a f t s o r g a n i s m u s eben das sich ausgliedernde Ganze erblickt, das „die natürliche und die geistige Seite des Lebens in sich vereinigt, und alle Einzelmenschen als Glieder einer überpersönlichen Einheit zusammenfügt und bindet", so konnte doch ein so vereinfachender metaphysischer Ganzheitsbegriff die „Last des Begriffes" nicht tragen. Es ist zu zeigen, wie Krieck gerade unter dem Einfluß der immer deutlicher sich abhebenden politischen Situation der Zeit zu einer Revision seines Universalismus gedrängt wird. Diese „Revision" — wenn man von einer solchen reden will — wird durch e i n Wort gekennzeichnet: V o l k s w e r d u n g.

Der Nationalsozialismus ist nicht einfach Ausdruck und Resultat geschichtlicher „Entwicklung". Kein organisches Denken kann an der Tatsache vorbei, daß durch die nationalsozialistische Revolution ein zerfallener oder doch auf dem Wege zum Verfall begriffener „Organismus" durch eine M a s s e n bewegung größten Ausmaßes wieder in Ordnung gebracht wird. Der Nationalsozialismus, so sagt denn auch Krieck, „will durch seine Methodik der Massenerregung deren Rassebewußtsein wecken, sie auf die großen nationalen Ziele und politischen Aufgaben hinlenken und eine entsprechende Haltung im Menschentum ausprägen". Der Nationalsozialismus, so folgert er weiter, „hat die aus den Instinkten seiner Führer in Anwendung gebrachten Elementarmittel und Methoden der Massenbewegung auszubauen zu einer allgemeinen Zuchtform, einem Übungssystem, das im ganzen Volk ... Rassewerte weckt ..." „Nationalpolitische" Erziehung, d. h. Erziehung im Geiste des Nationalsozialismus, wird also, mindestens für die Gegenwart, von jeder völkischen Erziehung überhaupt dadurch unterschieden sein, daß sie den Faktor Masse, der kein ganzheitlicher ist, mit in Rechnung stellt: aus Masse Volk bilden, das ist die Aufgabe einer solchen Erziehung.

Aus Masse Volk bilden, heißt für uns Deutsche, die wir „Volk" ja immer waren, reif zum p o l i t i s c h e n Volk werden. In der Tat kommt Krieck von hier aus auch zur Ablehnung solcher „Volkslehre" oder „Volkswissenschaft", die das Volk „an sich" untersuchen will: „Es soll und darf nicht werden, daß etwa eine abgesonderte und für sich bestehende Wissenschaft vom Volk entsteht, die dann den Anspruch erhebt, Grundlagenwissenschaft für die anderen Wissenschaften zu sein. Vielmehr sollen erst die Wissenschaften von Sprache, Religion, Recht, Sitte, Politik, Wirtschaft, Kunst usw. zusammen und in Wechselwirkung die völkisch-politische Gesamtwissenschaft ausmachen." Ebensowenig kann freilich von einem Primat „des" Politischen die Rede sein: es kommt nicht auf die Macht als solche, sondern auf ihren S i n n an. Und dieser Sinn liegt in der Schaffung neuer, plastischer Gestalt, „mit der den Bedürfnissen des Volkes und der Zeit Genüge getan wird".

So hebt sich ein eigentümlich neuer politischer Ganzheitsbegriff ab, der die n a t i o n a l s o z i a l i s t i s c h e V o l k s i d e e umreißen soll: der „Angelpunkt der wirklichen Zeit ist Gegenwart, daher Gegenwart auch der Angelpunkt wirklicher Geschichte ist". Solche wirkliche Geschichte haben nur die „Einheiten menschlichen Lebens", — Leben nicht im Sinne der Biologie, die nur einen Sektor des Lebens, nämlich das organische Leben, untersucht, sondern im Sinne v ö l k i s c h e n Lebens, zu dem nicht nur die gliedhaften Einzelmenschen, sondern „alle nötigen

Lebensgebiete und Lebensfunktionen, in denen sich Werden und Sinn des Einzellebens erfüllt", gehören. An dieses Volk ergeht der „Anruf Gottes": der Führer vernimmt ihn; im Führer besitzt und erhält das Ganze seinen Mittelpunkt; der Führer gibt den Anruf weiter, entzündet, lenkt und leitet die geschichtliche Bewegung. „So wird aus Blut und Schicksal Geschichte; so entsteht die Macht, der Motor in der Geschichte."

Krieck bezeichnet seine „Deutung der Welt und des Lebens", die er scharf von aller Kathederphilosophie absetzt und auch deutlich vom Neuidealismus und der idealistischen Tradition trennt, als r a s s i s c h - v ö l k i s c h - p o l i t i s c h e A n t h r o p o l o g i e. Das „Leben", das hier gedeutet werden soll, ist ihm ein Letztes: davor und darüber gibt es nichts, aus dem es ableitbar wäre. Eine „Lebensphilosophie"? Krieck spricht von „universaler Biologie" und unterscheidet den weltanschaulichen (universalen) Begriff Leben vom biologisch-fachwissenschaftlichen. Leben in diesem Sinne ist Urgegebenheit, Urphänomen, — „Anfang, Mitte und Ende". Doch wird der Sinn von Leben dadurch klarer? Leben soll fundierend sein; es erhält aber seinen Sinn erst vom Menschen, vom völkischen Leben. Daß die Ganzheit völkischen Lebens alles in sich trage, was dem eingegliederten Einzelmenschen für sein Entstehen und Wachsen, Reifen lebensnotwendig sei, — das ist Kriecks Fundamentalsatz völkischer Weltanschauung. Von Naturfaktoren wird diese Ganzheit bestimmt: Rasse ist die innere, Boden die äußere „Stetigkeitskomponente" im Leben des Volkes. Aber das ist nur der eine, eben der biologische Lebenspol. Der andere ist der geschichtliche. Nur die Einheiten m e n s c h l i c h e n Lebens haben Geschichte, weil sie Schicksal, Gegenwart, erfüllte Zeit kennen. Weil es nur für sie Entscheidung und Handeln gibt. So setzt — nach solchen Präliminarien, die den Titel „W i r k l i c h k e i t", den Krieck seinem ersten Bande gegeben, nicht decken — mit dem z w e i t e n Teil: „Das Handeln und die Ordnungen", die völkisch-politische Anthropologie allererst ein.

Handeln ist Tun und wurzelt als solches in der Eigentätigkeit alles Lebendigen. Handeln ist menschliches Tun und hat seine Voraussetzung in der Gliedschaft, Gemeinschaftsbindung des Einzelnen. Handeln ist menschliches Tun in der besonderen Form des regelnden, nicht des geregelten Tuns (das letztere ist Arbeit). Es ist so geschichtlich. „Die geschichtliche Bewegung ist die Reihe des Handelns selbst mitsamt seinen Auswirkungen in den verschiedenen Lebensgebieten." Und diese Bewegung hat ihre Dialektik dann darin, daß Handeln als geschichtsbildendes einen B r u c h mit dem vorgefundenen Gemeinschaftsgesetz bedeutet und neue Ziele gegen eine „verbrauchte Ordnung" setzt.

So tritt Handeln als politisches hervor: Politik ist gemeinschaftsformendes Zweckhandeln, wofür es keine Gebrauchsanweisungen, keine Technologie, keine „praktische Wissenschaft" gibt. Politisches Handeln ist sozusagen Maximalbegriff von Handlung; es ist primär nicht auf den Staat, sondern auf die Geschichte, nicht auf ein Lebensgebiet, eine objektive Ordnung, sondern auf das Volksganze und die „innere Bewegung" des Gemeinwesens bezogen. (Nach diesem ganzheitlichen Handlungsaufweis geht Krieck wieder zurück zu den gliedschaftlichen Handlungstypen: des beruflichen Handelns in der Besonderung der „Urberufe" Arzt, Richter, Lehrer.)

Der dritte Band der völkisch-politischen Anthropologie, nicht zufällig der umfangreichste, hat das „Erkennen und die Wissenschaft" zum Gegenstande. Krieck beginnt mit einer „Kritik der Erkenntnistheorie", die durch ihre abfällige Behandlung Kants — sich heut mit Kant auseinandersetzen, bedeute von ihm Abstand nehmen — leicht ein falsches Bild von Kriecks wirklicher Stellung zu Kant erweckt: in Wirklichkeit übernimmt er Kants Lehre „vom aktiven, gestalterischen Charakter der Erkenntnis" (und übt von hier aus Kritik an der modernen Ontologie, die neben der „Allmechanistik" und dem Dualismus von Natur und Geist das dritte große Hindernis auf dem Wege zur „Lebensallheit" sei), wie er Kants Lehre von der Anschauung, „in der die Wirklichkeit ergriffen und gestaltet, nicht bloß erlitten wird" übernimmt. Ja, er betont, daß die „erkenntnistheoretische Grundhaltung Kants" vom Boden des lebendig erkennenden Menschen her ihre Geltung behält. Auch das Zentrum der Krieckschen Bewußtseinslehre, der Begriff der „Bewußtseinsmitte" mit ihrer „Spontankraft", ist nichts anderes als eine Entformalisierung des Kantischen Begriffs der transzendentalen Apperzeption.

Dieser dritte Band ist sicherlich der am meisten durchgearbeitete und eindrucksvollste. Allerdings setzt er sich aus verschiedenwertigen Bestandteilen zusammen: Bewußtseinslehre, Bewegungslehre, Stufenlehre. Die Bewußtseinslehre strebt weg vom isolierten, abstrakten Erkenntnissubjekt und sucht das „Unbewußte" in sich aufzunehmen. Die „Bewußtseinsmitte" soll den Punkt bezeichnen, in welchem Bewußtsein und Leiblichkeit verschmelzen, gewinnt aber darüber hinaus religiös-mystische Bedeutung: Bewußtseinsmitte ist Lebensmitte und als solche ganzheitlich; sie ist der „Ort, in dem der Anruf Gottes gehört wird, Gewissen, wo der Mitmensch vernommen wird, Geist". Bewußtseinsmitte ist Beweger und Steuermann der Erkenntnis, Transformator unbewußten Trieblebens in bewußtes Tun und Handeln.

Bewegungslehre und Stufenlehre sind aristotelisierend und verlaufen

mehr in der Bahn traditioneller Philosophie, als zunächst erwartet werden kann. Sie greifen ineinander, insofern es eben die „Bewegung" ist, die den Wirklichkeitsstufen ihre Eigenart gibt. Als erste „Wirklichkeitsebene" bezeichnet Krieck die naturwissenschaftlich-physikalische, als zweite die naturwissenschaftlich-biologische, als dritte die der unmittelbaren Lebens- bzw. Erlebniswirklichkeit. Hier ist die Bewegung sozial und geschichtlich, auf der zweiten Wirklichkeitsstufe ist sie Wachstum und Entwicklung, auf der ersten Wirklichkeitsstufe, im Bereich der „isolierten, abstrakten und stark typisierenden" Wirklichkeit der Physik, ist sie mechanische Bewegung. Es entspricht Kriecks Panbiologismus, daß er einerseits die Selbständigkeit physikalischer Gegenständlichkeit zu entwerten bzw. die physische Dingwelt aus der Lebenswirklichkeit abzuleiten, und andererseits die Gemeinschaft als dritte Stufe der Wirklichkeit, als „Gemeinschaftsleben", biologisch zu bestimmen sucht.

Was dabei seine Stellung zur physikalischen Begriffsbildung betrifft, so hat er sie in einem die Anthropologie ergänzenden Buche über „Natur und Naturwissenschaft" (1942) noch genauer umrissen. Natur als Alleben, Ganzheit auch im Anorganischen, Typik, Rhythmik, Polarität, Wirklichkeitsgestaltung ohne äußere Teleologie, — das sind die Grundbegriffe deutscher Naturerkenntnis. Sie sind von der Galilei-Newtonischen, zur „Naturverleugnung und Naturzerstörung" führenden mechanistischen Physik verdeckt und unkenntlich gemacht. Aber sie werden nach dem „Ende des Newtonismus" und seiner Konsequenzen: Relativitätstheorie, Formalismus, Mathematizismus, Ontologismus, wieder erstehen und eine neue Epoche deutscher Naturwissenschaft herbeiführen. (Natürlich will Krieck die „technischen" Kategorien der Physik nicht preisgeben, aber es gelingt ihm nicht, sie mit seiner „reinen" Naturerkenntnis, Naturerklärung zu verbinden bzw. aus ihr abzuleiten.)

Jedenfalls läuft diese Bewegungsphilosophie und damit überhaupt die völkisch-politische Anthropologie in eine Deutungs- oder Sinnphilosophie aus: die „Erkenntnisbewegung" verläuft zwischen Beschreibung und Deutung; Sinn der Erkenntnis (und des Bewußtseins) selbst aber ist „Selbstführung und Selbstgestaltung des Lebens". Wobei es gewiß kein Zufall ist, daß Krieck hier Weinhandls „Gestaltanalyse" am nächsten kommt. Beruft er sich doch wie dieser auf Goethe und auf Goethes Methode „urbildlicher Wissenschaft".

Alfred Baeumler

Zu den führenden politischen Denkern der Gegenwart gehört Alfred Baeumler. Als Geschichtsphilosoph, Pädagoge und Erkenntnistheoretiker. „Politik“ vorzutragen — so sagte er in seiner Berliner Antrittsvorlesung im Jahre 1933 — hat nicht den Sinn, vom Katheder herab zu politisieren oder zum Politisieren aufzufordern, sondern ein Bild des Menschen zu zeichnen, das der Wirklichkeit entspricht. „Ich werde an die Stelle des neuhumanistischen Bildes des Menschen das wahre Bild vom politischen Menschen setzen, ich werde das Verhältnis von Theorie und Praxis neu bestimmen, ich werde die Lebensordnungen beschreiben, in denen wir wirklich leben, ich werde meine Erkenntnisse vermitteln, aber ich werde nicht in Politik dilettieren.“ — Sieben Jahre später, in einer Rede im Hans-Schemm-Haus zu Halle, hat Baeumler diesen anthropologischen Ansatz politischer Philosophie nochmals hervorgehoben: „Mit uns, wie wir sind, müssen wir beginnen. Ohne uns darum zu kümmern, was für ein „Sein“ das ist, fangen wir mit dem Menschen an, nicht mit der Vernunft, nicht mit der rationalen Seele, nicht mit einem höheren Sein, Geist genannt, aber ebensowenig mit der Natur, mit dem bloßen Lebewesen, sondern mit dem wirklichen Menschen, wie wir ihn aus unserer Erfahrung kennen. In dem Festhalten dieses Ansatzes liegt das Philosophische.“ Das ist der Realismus Baeumlers, sein Anthropologismus, seine Abkehr vom „bildlosen“ (abstrakten) Idealismus.

Baeumler ist 1887 in Neustadt an der Tafelfichte (Sudetendeutschland) geboren. Er studierte in München und promovierte hier 1914 mit einer Arbeit über das „Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik“. Nachdem er am Weltkrieg teilgenommen, habilitierte er sich 1924 in Dresden auf Grund eines Werkes über Kants Kritik der Urteilskraft (1923), das in einer Arbeit über das „Irrationalitätsproblem in der kritischen Philosophie“ fortgesetzt werden sollte. An der Dresdener Technischen Hochschule wurde er 1928 Extraordinarius, 1929 Ordinarius für Philosophie. Die Revolution führte ihn 1933 nach Berlin: ein Lehrstuhl für politische Pädagogik war für ihn gegründet worden, in Verbindung mit einem politisch-pädagogischen Institut, dessen Leiter er wurde. Eine Fülle von Aufgaben: wissenschaftliche, organisatorische und parteiamtliche, galt es da zu bewältigen. Seit 1936

gibt er die Zeitschrift „Weltanschauung und Schule“ heraus. Eine andere pädagogische Zeitschrift: „Internationale Zeitschrift für Erziehung“ erscheint seit 1935 unter seiner Redaktion.

Baeumlers Denken wurde und wird entscheidend bestimmt durch Kant. Baeumler bekennt selbst von sich, daß er der dritten Kritik, dem „Schicksalsbuch“ (im Unterschiede von der Kritik der reinen Vernunft als dem „Grundbuch“) des Kritizismus, seine philosophische Erziehung verdankt. Es ist schon damals ein „Bild“ vom Menschen, das er zeichnen will: den klassischen Charakter. Das Klassische, verstanden als Lebensstil und Humanität, hat Goethe verkörpert und Kant gedacht. „Die Kritik der Urteilskraft und Goethe, — das ist der Gedanke und sein existenzieller Ausdruck.“ Es ist klar, daß dieser Ansatz, wollte er mehr sein als eine geistreiche Ansicht, eine neue Interpretation der Kritik der Urteilskraft, ja des Kritizismus überhaupt bedingte: eine Interpretation unter dem Gesichtspunkt des Totalitäts- und Individualitätsbegriffes bei Kant. „Soll die Vereinigung einer Kritik des Geschmacks mit einer Erkenntnistheorie der Biologie ... zu einem Buche mehr sein als die Schrulle eines Greises ..., so muß der eigentliche Sinn der letzten Kritik weder in der Ästhetik, noch in der Lehre vom Organischen zu suchen sein, sondern in demjenigen Oberbegriff, der die Gegenstände der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft unter sich vereinigt. Dieser Oberbegriff ist die Individualität.“ So mündet Baeumlers Darstellung, wenn sie es auch stofflich zunächst mit der Geschichte und Vorgeschichte der Kritik der Urteilskraft zu tun hat, dennoch im Systematischen.

Aber ist nicht dieser „klassische Charakter“ gerade jenes Bild vom Menschen, das Baeumler hernach entthronen und durch das „wahre Bild vom politischen Menschen“ ersetzen will? Hat er die Wendung, die er beschreibt, die Wendung von einer vergangenen unpolitischen Lebensordnung zur Gegenwart, selbst vollzogen? Zwei Jahre nach Übernahme des Berliner Amtes gibt Baeumler in einer Rede zum 100. Todestage Wilhelm v. Humboldts eine Analyse des neuhumanistischen Menschenbildes, die in der Feststellung gipfelt, daß auch dieses „unpolitische“ Bild ein „politisches“ ist, — politisch nämlich für die Zeit, in der es entstand. Nicht mehr für unsere Zeit, deren gesellschaftliche Struktur eine andere ist. Humboldts Begriff der „Bildung“, durch die Verbindung von Kraftbegriff (Leibniz) und Individualitätsbegriff (Kant) Dokument des „klassischen“ Charakters, erfüllte eine politische Mission: der Adel konnte in der Reformzeit den politischen Führernachwuchs nicht mehr stellen; der Bürgerstand strebte machtvoll empor. „In dieser Situation der Anspannung aller Kräfte

zur Formung eines neuen politischen Wesens kam alles darauf an, eine Basis zu finden, auf der diejenigen vereinigt und erzogen werden konnten, die den Beruf zu einer höheren Laufbahn jenseits des wirtschaftlichen Lebens in sich fühlten." Hätte Humboldt an Stelle der neuhumanistischen „Universität" eine wissenschaftliche Fachhochschule ins Leben gerufen, „dann hätte gerade die wichtigste politische Wirkung nicht eintreten können".

Darin verdeutlicht sich sogleich ein Grundzug von Baeumlers Wesen: seine Fähigkeit, geschichtlich konkret zu denken. Die Weise, in der er sich das Kantische Säkulum, die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in eigener Entwicklung aneignet, ist nicht minder charakteristisch: schon die Einleitung zum Kantbuch schließt mit einem Hinweis auf Hegel („die Darstellung der Kritik der Urteilskraft wird dem Gehalt der Begriffe nach unmittelbar an die Philosophie Hegels heranführen"), — mit Hegel befaßt er sich, wiederum unter ästhetischen Gesichtspunkten, zunächst; dann mit Kierkegaard, dann mit Bachofen, dann mit Nietzsche. Es sind keine äußerlichen Stationen seiner Forschung; es sind nicht bloß die fruchtbaren Begegnungen, an denen sich sein Philosophieren entzündet; es ist zugleich, — und das ist das Charakteristische — der Strom der Geschichte, der das Gegenwartsdenken befruchtet. Mit sicherem Instinkt verschließt sich Baeumler allem, was diesen „Gegenwartszeiger" nicht trägt; und wenn ihm als Prinzip der Geschichte nicht das Bewußtsein oder der Geist, sondern der Wille oder die Kraft gilt, so ist das zunächst noch gar keine systematische Hypothesis — etwa im Sinne jenes „Irrationalismus", den zu beschreiben er sich aufgegeben hat —, sondern simple Erfahrung historischer Wirksamkeit. Aber es ist noch mehr, was diese Entwicklungslinie bezeichnet: jene eigentliche Wendung vom Idealismus zum Realismus, die Baeumlers wichtigste systematische Entscheidung darstellt und sein Denken bestimmt. Genau auf der Linie des Durchbruchs liegt die Einführung, die er zu einer von ihm veranstalteten Auswahl aus Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie (Teil I: Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie 1927) schrieb. Wie Hegel, so heißt es hier, auf praktischem Gebiet den Egoismus unterschätzte, so auf theoretischem den Begriff des Gesetzes. Hegel, so heißt es ferner mit Kierkegaards Akzenten, hat zwar den Kampf der Willensatome gesehen, aber er hat diesen Kampf nicht ernstgenommen. Er hat überhaupt „das Partikuläre, Zufällige und Natürliche nicht ernst genug genommen". „Innerlich" — auch das ist sehr charakteristisch für Baeumlers Wendung — ist die Natur bei Hegel völlig ausgeschaltet: die wirkliche Subjektivität ist in ihrer Problematik garnicht erkannt. Aller Dialektik zum Trotz bleibt Hegels System dualistisch wie Fichtes: es ist ein System mit

„zwei Spitzen". Also auch eine wirkliche Entwicklung kennt Hegel, der Metaphysiker, nicht; es ist alles zugleich: „die Stimmung der Hegelschen Metaphysik drückt nicht das Werden aus, sondern das Sein". Auf den Sinn dessen, was Baeumler Wirklichkeit nennt, wird noch einzugehen sein.

Zunächst sind zwei weitere Punkte aus Baeumlers philosophiegeschichtlicher Entwicklung herauszugreifen, weil sie Höhepunkte jenes „existenziellen" Verstehens sind, das seine historischen Arbeiten kennzeichnet: sein Bachofenbild und sein Nietzschebild. Mit beiden Denkern hat er sich mehrfach befaßt. In einer kleineren Arbeit (Bachofen und Nietzsche 1929) hat er sie plastisch nebeneinandergestellt: den Symboliker und den Psychologen, — Bachofen, den ruhigen Betrachter des Altertums, den Bürger, der zugleich die stärkste „antibürgerliche Macht" im 19. Jahrhundert verkörpert; Nietzsche, den Kämpfer, der seinen agonalen Trieb im „heroisch-wahrhaftigen" Dasein der Antike erkennt, der das Altertum nicht betrachten, sondern leben will, Feind und Verächter bürgerlicher „Sekurität", — dessen „Verwegenheit als Psychologe" aber doch nur möglich war „auf dem Hintergrunde des bürgerlichen Systems, dem er selbst als ein Protestierender noch angehörte". (Erst später hat er dann den wesentlich instrumentalen Charakter von Nietzsches „Psychologie" erkannt: Nietzsches Psychologie ist kein zersetzender Subjektivismus, sondern ein Mittel, ein Kampfwerkzeug.)

Für die Bachofenforschung sind zwei Neuausgaben dieses um die Jahrhundertwende noch fast unbekannten Spätromantikers bedeutsam: die von Bernoulli und die von Manfred Schroeter. Anreger der ersten Ausgabe war Ludwig Klages; die zweite Ausgabe ist aus der Arbeitsgemeinschaft Schroeters mit Baeumler hervorgegangen. (Auch das großangelegte „Handbuch der Philosophie", 1926 ff., an dem eine Reihe namhafter Forscher und Philosophen mitwirkten, und das — ganz in Baeumlers Sinne — „ein nicht individualistisch-willkürliches, sondern von geschichtlichen Notwendigkeiten getragenes Denken" vorbereiten möchte, ist eine Frucht dieser Arbeitsgemeinschaft.) Zu Schroeters Ausgabe, die den Titel trägt: der Mythos von Orient und Okzident, hat Baeumler eine — über 250 Seiten starke — Einleitung verfaßt: Bachofen, der Mythologe der Romantik. In dieser Einleitung gibt er eine Bachofeninterpretation, die sich von der Klagesschen scharf unterscheidet. In ihr tritt aber auch eine Verwandtschaft zu Alfred Rosenbergs Mythusbegriff hervor, die für das Verständnis der nationalsozialistischen Ideenbildung wichtig ist.

Bachofen ist als Geschichtsphilosoph zu verstehen, nicht als „zeitloser Symboliker". Bachofen, sagt Baeumler gegen Klages — und eine drei Jahre nach Baeumlers „Einführung" erschienene

Schweizer Arbeit von G. Schmidt, in der alle Textstellen genau überprüft werden, gibt ihm darin recht —, „interpretiert von einem antihistorischen und christentumfeindlichen Geiste, ist nicht mehr Bachofen". Geschichtsphilosoph aber ist er insofern, als er „Menschheitsgeschichte" schreiben will, Menschheitsgeschichte nicht als Universalgeschichte, sondern als Geschichte „unter dem Aspekt des Verhältnisses der Geschlechter". Wenn Bachofen dabei vom Mutterrecht ausgeht, so ist dieser juristische Begriff unwesentlich, ja irreführend für das, was er erstrebt und leistet: für die Ergründung der „Erlebnisvorwelt" der Geschichte. Ebenso abwegig ist es für die Interpretation, den Mutterrechtsbegriff als Verherrlichung des weiblichen Prinzips schlechthin aufzufassen: „Der tiefste Quellpunkt des ‚Mutterrechts' ist nicht die Abstraktion der Mutter in ihrem gleichsam aposteriorischen Verhältnis zu den Kindern ihres Leibes, sondern das ursprüngliche Verhältnis von Mutter und Sohn. Nur als Muttersohn ist Bachofen zu begreifen; aber auch nur als der Mutter Sohn." Damit sind die Akzente der (idealistischen) Interpretation von Klages gründlich verschoben: „Die Alternative des Idealisten, die Frage nach der Apriorität des Tages oder der Nacht, ist für Bachofen sinnlos. Der Tag ist aus der Nacht geboren, wie der Sohn aus dem Schoße der Mutter." Und von hier aus ergibt sich sogleich der Sinn der, im Buche etwas versteckten Grundthese: daß das Mythische und das Revolutionäre einander bedingen. „Der Mensch, der Mythen verstehen will, muß ein durchdringendes Gefühl von der Macht der Vergangenheit haben, so wie der Mensch, der eine Revolution und Revolutionäre verstehen will, stärkstes Bewußtsein des Zukünftigen haben muß." Wie die Zukunft zur Vergangenheit, so gehört das Revolutionäre zum Mythischen.

Der Mythos aber wurzelt im Volke, nicht im Einzelnen: das mythologische Denken der Heidelberger Romantik, auf das Bachofens Geschichtsphilosophie zurückweist, ist zugleich ein völkisches Denken. Es ist der Durchbruch eines neuen Lebensgefühls, einer dem 18. Jahrhundert fremden Wirklichkeitsschau. Der Volksbegriff der Heidelberger Romantik — seine Entwicklungsstadien werden in der Bachofen-Einleitung deutlich umrissen — ist nicht idealistisch wie derjenige Herders, Hegels, der Jenenser Romantik; er ist „naturalistisch" in dem Sinne, daß das Volk als zweite und höhere Natur, als Physis in einem noch nicht biologisch oder gar physikalisch objektivierten Sinne verstanden wird.

Auf Baeumlers Nietzscheforschungen wurde schon hingewiesen[1]. Es ist da neben einer Monographie vom Jahre 1931 (Nietz-

[1] Vgl. dazu S. 200 ff.

sche als Philosoph und Politiker) ebenfalls eine „Einleitung" heranzuziehen, die Baeumler für eine von ihm herausgegebene Nietzscheausgabe (1930) schrieb. Hier wird ganz auf die Persönlichkeit Nietzsches abgestellt, während die andere Darstellung mehr dem Gehalt seiner Lehre gilt. Der Schlüssel zu Nietzsches Persönlichkeit ist Dionysos, — kein griechischer Gott, sondern selbst eine Hieroglyphe, hinter der sich ein Erlebnis verbirgt. Dionysos, Pseudonym für Antichrist, früheste Formel für den Willen zur Macht, ist „ein Symbol der letzten und höchsten Steigerung des Lebens, wo nicht mehr Bewahrung gilt, sondern Verschwendung". Dionysos bedeutet jene „Einheit von Lust und Schmerz, die das Lebendige fühlt, wenn es im höchsten Augenblick seines Daseins siegend-vernichtend schöpferisch wird". Aber das Dionysische ist nicht eindeutig; Dionysos hat zwei Gesichter: Dionysos philosophos ist in Wagners Musik eingegangen, und diese verdirbt seine Gestalt; Philosophie und Musik, die beiden Mächte, in deren Spannung Nietzsches Leben verläuft, werden zu dem „unmöglichen Begriff des tragisch-musikalischen Mythus" zusammengezwungen. Diese unmögliche Verbindung wieder rückgängig zu machen, das Philosophische und Musikalische zu trennen, ist die Anstrengung, die Nietzsche auf sich nimmt. „Wenn das Leben sich verirrt, wenn es sich mit einer Musik verbunden hat, die dem Leben feindlich ist, dann muß der Wille zum Anwalt des Lebens werden." Aber Baeumler gräbt noch tiefer: die musikalische und die philosophische Linie sind selbst nur Abbild zweier „Linien", deren Verschlingung menschliches Schicksal überhaupt bestimmt: der Todes- und der Lebenslinie. Wie „kann die Musik Dienerin der Philosophie werden", — wie kann der Tod dem Leben dienstbar gemacht werden? Das ist das Problem Nietzsches, für das dann der „Zarathustra" (im Gegensatz zur „Geburt der Tragödie") die „existenzielle dionysische" Lösung gibt.

Welches ist nun der eigentliche Gehalt von Nietzsches „heraklitischer" Philosophie? Die kürzeste Formel dafür ist die eines heroischen Realismus, theoretisch entwickelt „gleichsam aus einer transzendentalen Ästhetik des Leibes". Eben von hier aus gewinnt die Konzeption des „Willens zur Macht" ihren Sinn: der Wille zur Macht ist kein subjektives Phänomen, keine Willensanstrengung oder Willensregung; Nietzsche hat mit der bisherigen Bewußtseinsphilosophie Schluß gemacht. Der Wille zur Macht ist etwas Objektives, die „Einheit der Kraft" (an Stelle der Einheit des Bewußtseins), die Wohlordnung als Lebenswirklichkeit. Mit dem Bewußtsein fällt auch die Verantwortung; macht man sich das ganz klar, so wird eine von Baeumler sehr scharf herausgestellte Alternative verständlich: „Entweder die Lehre von der ewigen Wiederkunft oder die Lehre des Willens zur

Macht". Beide können für Nietzsche nicht gleichwesentlich sein; denn die eine hebt die andere auf. Man muß sich entscheiden, von welchem Punkte aus man interpretieren will. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist „moralisch". Sie ist statisch und entwertet letztlich den — durch die moderne Physik, wie Baeumler nachzuweisen sucht, gerechtfertigten — heraklitischen Ansatz.

Baeumlers Denken ist nicht systematisch im expliziten Sinne, d. h. im Sinne eines in sich selbst ruhenden Begriffssystems. Aber seine Stellungnahme zu Kant, Hegel, Kierkegaard, Bachofen, Klages, die Art seiner philosophiegeschichtlichen Interpretation enthält eine implizite Systematik, die auch gelegentlich von ihm selbst deutlich hervorgehoben wird. Folgt man diesen Hinweisen, so erschließt sich ein reicher Problemgehalt, — insbesondere unter Einbeziehung der ästhetischen Wissenschaften, mit deren Ursprung, Geschichte und Kritik sich Baeumler 1933 in seiner „Ästhetik" monographisch beschäftigt. Mit der Ästhetik hat es ja die besondere Bewandtnis, daß sie sich „nicht an der Erscheinung der Kunst, sondern an der Erscheinung des Schönen" entzündet hat, — Metaphysik des Schönen und Theorie der Kunst klaffen so auseinander, daß das philosophische Grundproblem des „Seins als Gestalt" gerade durch die sog. „Ästhetik" korrumpiert wird. Platon und Plotin verabsolutieren die Schönheit; das Bild wird zur Erscheinung der Idee, und der ästhetische Subjektivismus führt auf das System des bildlosen Idealismus, der die Wirklichkeit hinter sich läßt. Diesem „System" gilt Baeumlers Kampf. Seine Bemühungen um Dionysos und Zarathustra, um den Mythus bei Bachofen, um den Stilbegriff in der Kunst („nicht aus Erlebnissen und aus Ausdrucksbestrebungen", heißt es in der Ästhetik 1933, „kann das Phänomen der Kunst abgeleitet werden. Die Kunst kann nur aus dem Willen zur Verewigung eines Gehalts entstehen, und der Ausdruck dieses Willens ist der Stil"), finden ihre Fortsetzung darin, daß Baeumler es als erster unternimmt, den Bildgehalt des Nationalsozialismus philosophisch auszuwerten. Vertraut mit der archaischen Bildersprache und dem, was die Soziologie früher in mehr positivistischem Sinne als „Kollektivvorstellungen" untersuchte, stellt er sich die Aufgabe, die Symbole unserer Zeit zu deuten: Symbol und Wort, Bild und Begriff sind gegensätzlich; das Wort ist beredt, das Symbol schweigend, — das Wort ist entmächtigt, das Symbol hat Macht über uns: „denn das ist das Eigentümliche der Bilder unserer Seele, daß sie den Einsatz von uns verlangen". Der Weg der Kultur führt vom Symbol zum Wort, gewiß. Aber wo das Wort machtlos, die Kultur unproduktiv wird, da kann eine Regeneration nur aus der tieferen Schicht wortloser Symbolik

erfolgen. Die nationalsozialistische Revolution steht im Zeichen dieser Regeneration. „Wir sind uns einig in den Symbolen, — wir sind uns noch nicht einig im Wort." Es wäre falsche Romantik, die Symbole unserer Zeit allein vom Gefühl oder Erlebnis her zu fassen; es wäre reaktionär, das rechte Wort für den neuen Gehalt in der Vergangenheit zu suchen. „Wir sind keine Romantiker, wir gehen den Weg zum Worte, und der Weg zum Wort ist der Weg zur Klassik." Auch gegen den Irrationalismus, auch gegen die Geistfeindschaft der Neuromantik verwahrt sich Baeumler. Der Philosoph hat das Amt, die Symbole auf das Wort hin auszulegen, — „die schwerste Arbeit des Geistes ist nichts anderes als Deutung von Symbolen".

Schwer ist die Arbeit, weil sie eine W i r k l i c h k e i t s e r k e n n t n i s ist. Das Symbol steht nicht als Sinnbild für etwas Subjektives über der Wirklichkeit, sondern es ist k o n k r e t: es ist der historisch-politische Wirkfaktor, es trennt und verbindet, es ist die Inkarnation jenes „realen Wir", das niemals in der Ebene bloßer Gesinnungsgemeinschaft gefunden wird.

Was ist denn Wirklichkeit? — Die moderne Physik befindet sich seit der Jahrhundertwende in einer Grundlagenkrise, die das Wesen der Kausalität, die absolute Determiniertheit der Welt, die Stellung des Beobachters zum Objekt, die Geltung der Wirklichkeitsaussagen betrifft. Sollte das nur eine separate Angelegenheit einer „Disziplin", oder sollte es nicht vielmehr Ausdruck eines g e s c h i c h t l i c h e n P r o z e s s e s sein, der alle Wissenschaft und Philosophie betrifft? So findet Baeumler, daß die Grundlagenkrise der Physik aufs engste zusammenhängt mit dem Zusammenbruch des „humanistischen Systems" (wobei „humanistisch" bei Baeumler eine zweifache Bedeutung hat: eine positive, sich auf die „Höhenlage", eine negative, sich auf die Breite oder „Ausdehnung" des „Menschen" beziehende; jene Bedeutung meint die „große Form" des klassischen Charakters, diese die Formlosigkeit des ungegliederten Menschen „überhaupt"): dieses System war ein „Absolutheitssystem", innerhalb dessen dem absoluten G e i s t e eine absolute W e l t entsprach. In diesem Anspruch absoluter Erkenntnis wurzelte der Sinn des universellen Kausalgesetzes; Gleichwertigkeit der Zeitphasen, prinzipielle Berechenbarkeit des Zukünftigen, absolute „Sekurität", sind die Kennzeichen der kausal determinierten Wirklichkeit. Und nun das Merkwürdige: indem die Physik das absolute, auf „Wiederholbarkeit", „Wiederkehr alles Gleichen" eingestellte System der Natur preisgibt, gewinnt sie eine g r ö ß e r e W i r k l i c h k e i t s n ä h e. Die Physik von heute ist „realistischer" als die klassische Physik.

Das Nämliche im Bereich des Geistes. Das humanistische Absolutheitssystem, das als System „des" theoretischen Menschen galt, enthielt

die Prätension eines absoluten Standortes. Das „Bewußtsein" als Mittelpunkt eines neutralen Bezugssystems, das freie, sich selbst bestimmende Ich, der autonome Mensch, — lauter Idealfälle, die zu den Idealfällen der klassischen Physik passen! Indem wir diesen Standort absoluter Sachlichkeit und „Unschuld" preisgeben und einsehen, daß Erkennender und Erkanntes „nicht durch eine unendliche Distanz geschieden sind, sondern daß zwischen ihnen eine endliche Entfernung liegt, — indem wir feststellen, daß nur der ganze Mensch erkennt, der Mensch, der Bewußtsein „hat", nicht von einem „reinen" Bewußtsein „gehabt" wird — sind wir da wieder bei einem billigen Relativismus, oder sind wir nicht vielmehr der Wirklichkeit näher?

Es ist der Fehler des Relativismus, den Wahrheitsbegriff zu leicht zu nehmen. Den Relativismus „überwinden" heißt nichts anderes als den Primat der formalen Logik wiederherstellen: und das ist auch der Punkt, an dem Baeumlers eigene „Logik" einsetzt. Allerdings ist es vornehmlich die spekulative Logik (Dialektik) Hegels, der gegenüber Baeumler mit Entschiedenheit den Vorrang der formalen Logik behauptet. Das Selbstbewußtsein, das keine besondere „Seinsart" ist und keinen besonderen Zugang zum Absoluten (von „innen" her) enthält, muß als Reflexionspunkt eines im Umkreise unseres menschlichen Bezugssystems entspringenden Denkens begriffen werden, eines Denkens, das seine Grenzen erkennt und sie transzendiert. So ist Baeumlers formale Logik in Anwendung auf die Erkenntnis transzendentale Logik. Aber eben in Anwendung auf unsere menschliche, nicht auf eine fingierte reine Erkenntnis. Im übrigen ist leicht zu sehen, daß sich Absolutismus und Relativismus gegenseitig bedingen. Fällt das absolute Bezugssystem, die absolute Wahrheit (Idee), so fällt auch der Relativismus als Weltanschauung. Die traditionelle Ideenlehre, die die Wirklichkeit rechtfertigen und ihr einen „Sinn" geben will, den sie ihr zuvor genommen und ihn in eine andere „Welt": der Werte, des Geistes, verlegt hat, — diese immer pathetische, priesterliche Zweiweltenlehre wird gegenstandslos, wenn das idealistische Interpretationsschema durchschaut ist. Die Wirklichkeit in Form und Stoff zerlegen, sie zerstören, um sie „konstruieren" zu können, ihre entbilderten, der Anschauung entrissenen Elemente „durch eine nachträgliche Leistung zu einem Bilde der Welt" formieren, das ist der alte spiritualistische Ansatz, für den das Tatsächliche, „Positive", der Verklärung durch Werte und Sinngebungen bedarf, um „gerettet" werden zu können.

Entschließt man sich dagegen, die Wirklichkeit selbst als „Grund und Maß aller Formen" anzuerkennen, sie nicht als bloße Tatsächlichkeit einer „höheren" Wirklichkeit unterzuordnen, so wird die Philosophie

realistisch. Sie wird zu einer „Philosophie der Wirklichkeit", die schlechthin unpathetisch, bloß anzeigend, „indikativisch" ist und den traditionellen Gegensatz von Positivismus und Idealismus ebenso hinter sich läßt wie den Gegensatz von Relativismus und Absolutismus. Einer solchen Wirklichkeitsphilosophie ist die Realität nicht „Realisierung" und nicht Realisierungsstätte eines Irrealen. Auch die Idee erhält für sie einen anderen, menschlich-politischen Sinn. „Die Idee stammt aus der Wirklichkeit selber, sie ist das Bild, das die Wirklichkeit durch den Menschen von sich hervorbringt." Es gibt nur eine Wirklichkeit, deren Tiefe unerschöpflich, unergründbar ist. Es gibt ein ursprüngliches Wirklichkeitsverhältnis: die Welt anzuschauen, und der Anschauung die Leitbilder des eigenen Handelns zu entnehmen. Es gibt eine „Anzeige" der Wirklichkeit, die nicht die absolute Distanz des „reinen" Bewußtseins von seinen Gegenständen zur Voraussetzung hat, sondern die von Grund auf praktisch, politisch ist. Hier wird nicht verantwortungslos von den Dingen geredet. Sondern die Wirklichkeit, in der der Redende steht, seine existenzielle Situation, wird verantwortlich angezeigt.

Diese Situation ist als solche politisch, d. h. sie umfaßt den Menschen als personale Einheit in der Gemeinschaft und im Einsatz für die Gemeinschaft. Wie es politische Handlungen nur im Rahmen eines Handlungsfeldes, Aktionssystems gibt, so ist auch unser politisches Dasein ein Hineingestelltsein in einen schicksalhaften Realzusammenhang, durch den wir als personale Einheiten mit der Vergangenheit und Zukunft verbunden sind, — in einen Zusammenhang des Blutes und der Rasse. Rasse ist so politisch-anthropologischer Grundbegriff: Rasse ist anthropologisch, insofern die rassische Bestimmtheit des Menschen keine äußerlich-zufällige, sondern eine Wesensbestimmung ist; Rasse ist politisch, insofern sie Zentrum, Tiefenzentrum jener „Aktionen und Reaktionen" ist, die im politischen Handeln zum Ausdruck kommen und unsere Haltung bestimmen.

Damit ist Rasse auch Grundbegriff der politischen Pädagogik, deren Aufbau in Baeumlers Berliner Jahre fällt, und deren Voraussetzungen, Probleme, Aufgaben er in mehreren Arbeiten der letzten Zeit (Männerbund und Wissenschaft 1934, Politik und Erziehung 1937, Bildung und Gemeinschaft 1942) zu klären sucht. Hier vornehmlich treten die Grundlinien der impliziten Systematik seines Philosophierens hervor. Ist doch „politische Pädagogik" nicht „Anwendung" der Politik auf die Erziehung (und erst recht nicht Anwendung der Philosophie auf die Politik), sondern die politische Aktivität selber, zukunftgerichtet und in den Dienst der Zukunftgestaltung unseres Volkes gestellt.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, heben wir nur die Momente hervor, die das Neue im Ansatz Baeumlers kennzeichnen: Erziehung als Formationserziehung und Leibesbildung.

Die beiden konkreten Gemeinschaftsformen: Familie und Männerbund (Sippe und Gefolgschaft) bedingen zwei verschiedene Lebensformen erzieherischer Einwirkung: Familienerziehung und Schulerziehung. Hier wie dort ist es die Gemeinschaft, die erzieht, — der Weg von der Familie zu Volk und Vaterland ist der Schicksalsweg jedes Einzelnen. Formationserziehung selbst ist nicht Schulerziehung in der früheren, durch die geschichtliche (neuhumanistische) Gestalt der deutschen Schule bestimmten Weise, sondern deren politische Unterbauung und Ausrichtung. Formationserziehung ist Erziehung für und durch den Staat, — Erziehung im „Männerhaus", wie es 1930 hieß, als die bürgerliche Lebensform und ihr „gesellschaftliches" Erziehungssystem noch eine zu bekämpfende Realität war. Inzwischen hat diese männerbündliche Erziehung in den Formationen der Bewegung ihren Platz und ihre politische Sicherung erhalten.

Leibeserziehung aber ist nicht nur Voraussetzung von Formationserziehung, sondern Grundbedingung aller „Bildung" als Entwicklung der individuellen Anlagen und Kräfte. Ihr Ansatz ergibt sich aus der Beziehung des individuellen Leibes zum Gesamtleib des Volkes: „Der Leib ist ein Politicum, — das ist die erste Folgerung, die wir aus dem Volksgedanken zu ziehen haben." Und wie der Leib, so ist auch der Charakter ein Politicum; alle Leibesbildung ist primär Charaktererziehung. Die Anlagen des Leibes zum Typus durchzubilden, ist Funktion und Bedeutung des Rassenbegriffs für die realistische Anthropologie und Pädagogik. Demgegenüber ist die Schule die an das Mittel des Unterrichtes gebundene Bildungsstätte, — eines Unterrichtes, der sich zwar an Kopf und Intellekt wendet, aber doch nicht „im leeren Raume der Vernunft" erteilt wird, sondern die rassische Gemeinschaft als Lebensprinzip voraussetzt.

Baeumler bezeichnet seine Philosophie als Wirklichkeitsphilosophie, Realismus. Er hat aber auch von einem „heroischen Rationalismus" gesprochen, und es ist nicht überflüssig, darauf zuletzt noch hinzuweisen. Dieser Rationalismus ist heroisch, insofern er die Vernunft nicht als festen Besitz voraussetzt, sondern um die Ordnung des Geistes zu kämpfen wagt. Von hier aus erhält auch Baeumlers Formel von der Wohlordnung als Lebenswirklichkeit einen volleren Klang: in rhythmischer Ordnung verläuft das Leben von Anbeginn, „nur der Mensch aber vermag den Rhythmus des All in selbstgeschaffenen Ordnungen darzustellen". Diese „Darstellung" ist wahrhaftig keine bloße

Abbildung einer Wirklichkeit „an sich". Wir leben ja selbst im Bilde, in Urbildern, Symbolen, Anschauungen und Gestalten. Das ist unsere Wirklichkeit. Aber in ihr leben wir nicht als uninteressierte Betrachter, sie spricht uns nur an, wenn wir uns handelnd, aktiv verhalten. Wenn wir es wagen, Ordnung neu zu schaffen, nicht in der Sicherheit geoffenbarter Wahrheiten, sondern als endliche, blutverbundene Existenzen, dann haben wir die in uns wirksame Lebenstendenz, den „Willen zur Macht", der selbst eine Ordnung ist, verwirklicht. Es liegt viel daran, zu erkennen, daß Baeumlers Kulturphilosophie im Unterschiede von der Kulturphilosophie des Idealismus die Naturphilosophie nicht „aufhebt", sondern nur ergänzt; denn das ist das Merkmal seines „Rationalismus".

Hans Heyse

Im politischen Denken der Gegenwart kommt der Umsetzung und Aufnahme existenzialistischer und existenzialontologischer Sachproblematik in eine völkische Weltanschauung bzw. in das weltanschauliche Gefüge des Nationalsozialismus eine nicht bloß paradigmatische, sondern abschließende und damit zugleich neue Wege des Philosophierens erschließende Bedeutung zu. Wir haben das allgemein gekennzeichnet. Es im besonderen zu kennzeichnen, heißt auf die Philosophie Hans Heyses eingehen, die wir — nicht um sie im Range ähnlichen, aber doch anders verlaufenden Bestrebungen gegenüber hervorzuheben, sondern um ihre ganz in dieser Richtung liegende Grundabsicht zu unterstreichen — an das Ende unserer Einzelausführungen stellen. Wobei sogleich zu bemerken ist, daß es Heyse zwar auf eine Verbindung von Idealismus und Existenzphilosophie ankommt, die aber nicht äußerlich ist, sondern eine neue Bestimmung des Problems der Existenz durch eine tiefere Erfassung der Idee, der Vernunft, des Logos als Daseinshaltung bezweckt, und daß sich diese Bestimmung von vornherein auf die Idee und Wirklichkeit des Reiches richtet.

Hans Heyse ist 1891 in Bremen geboren. Er promovierte 1919 in Bern (wo er, aus französischer Kriegsgefangenschaft kommend, interniert war) mit einer „Einleitung in die Kategorienlehre" (1921). Er ging dann nach Berlin, wo er A. Riehl nahestand, dessen „Philosophischen Kritizismus" er 1925 (zusammen mit E. Spranger) nach Riehls Tode in letzter Fassung (2. Auflage) herausgab. 1925 habilitierte er

sich in Breslau auf Grund seines Buches „Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie" (1927). 1932 wurde er als Ordinarius nach Königsberg berufen, hatte dort von 1933 bis 1936 das Rektorat inne und ließ 1935 sein Hauptwerk: „Idee und Existenz" erscheinen. 1936 kam er als Ordinarius nach Göttingen.

Heyses philosophische Entwicklung erwächst aus einer selbständigen, und nicht eigentlich von einer Schule beeinflußten, wenngleich zunächst in neukantischem Rahmen verlaufenden Auseinandersetzung mit den Grundmotiven des zeitgenössischen Denkens. Er findet den eigenen Einsatz im Rückgriff auf die Antike, auf Kants, Schopenhauers und Nietzsches Philosophie. Schon seine „Kategorienlehre" sucht zu zeigen, daß die Kantischen Intentionen zu radikalisieren sind. Es darf nicht bei der Fragwürdigkeit der „metaphysischen Deduktion" bleiben und bei der ungeklärten Beziehung von Denken und Anschauung. Das Denken, das seine Urkategorien in der Identität, Differenz, Kontinuität besitzt, wird vielmehr auf die Anschauung in der Weise zu beziehen sein, daß sich seine Kategorien als notwendige und hinreichende Prinzipien der axiomatischen Durchdringung des Raum-Zeitzusammenhanges erweisen. So geht die Kategorienlehre in eine Raum-Zeitaxiomatik über. Andererseits — und das ist für die spätere Thematik bedeutsam — kann das Bewußtsein nicht als eigener Sachverhalt „außer und abseits von seinen Inhalten und deren Beziehungen" gelten, sondern ist Gesetztsein eines Sachverhalts, d. h. ein eigentümliches Wesen a n Sachverhalten. Infolgedessen können auch die Kategorien selbst nicht vom Bewußtsein her gefaßt, als Bewußtseinsbestimmtheiten erklärt werden. Sondern sie sind Gesetzlichkeiten, die Begriff und Urteil „gleichmäßig einschließen".

Die so entworfenen Probleme der Logik und Kategorienlehre erfahren eine weitere Bestimmung in Heyses Werk über den Ganzheitsbegriff und die Kantische Philosophie (1927). Hier tritt er zuerst als selbständiger Systematiker auf; es ist das System einer „regionalen Logik und Kategorienlehre", das auf dem Hintergrunde einer neuen Kantauffassung zur Abhebung kommt. Acht Jahre später erweitert er diesen Rahmen abermals, indem er die eigene Systematik einer geschichtlichen Zusammenschau einbezieht, die gemäß der früher schon angedeuteten These: nicht Platon durch Kant, sondern Kant durch Platon zu verstehen, die grundlegende philosophische Entscheidung des abendländischen Philosophierens in der — rechtverstandenen — platonischen Ideenlehre erblickt. Platons Staatslehre insbesondere wird dann zum Vorbild jener weltanschaulich-politischen Synthese, die Heyse als „Einheit von Idee und Existenz" fordert und mit Leidenschaft zur Geltung bringt.

Gehen wir zunächst auf die Grundfrage des Buches über den Begriff der Ganzheit ein.

Sachverhalte, Gegenständlichkeiten überhaupt sind es, die wir geordnet erschauen wollen, wenn wir die Wirklichkeit durch theoretische Formen zu erfassen suchen. Dieser (an Drieschs „Ordnungslehre" erinnernde) Ausgangspunkt Heyses besagt vor allem, daß Ordnung keine Zutat des Denkens, keine Formgebung, sondern etwas den Gegenständen selbst Innewohnendes, sie „Durchwaltendes" ist. Dies vorausgesetzt, bleibt es natürlich nicht minder einleuchtend, daß wir Ordnung auch im Denken herzustellen haben. In den Schoß fällt sie uns nicht. Auch wenn wir geordnetes Etwas „schauen". Und da gibt es — nach Heyse — zwei Wege der Erkenntnis (Erkenntnis verstanden als „Erhellung" geordneter Zusammenhänge): wir können das einer „Allheit von Besonderem" Gemeinsame durch Abstraktion oder aus der Beziehung seiner „Elemente" gewinnen. Im ersten Falle greifen wir die gemeinsamen „Merkmale" oder „Eigenschaften" heraus. Im zweiten Falle dringen wir zum „erzeugenden Gesetz" des Ganzen vor. (Nach gemeinsamen Merkmalen ordnet z. B. das Linnésche System die Pflanzen. Nach der „systematisch differenzierbaren Relation materialer Merkmale" — d. h. nach entwickelbaren Grundbeziehungen und Funktionen wie: Fortpflanzung, Sauerstoffaufnahme usw. — ordnet sie das „natürliche" System.)

Diese beiden Wege unterscheidet Heyse als Abstraktionsbegriff und Systembegriff. Jener führt zur Vernachlässigung des Besonderen, dieser allein zur Bestimmung und vollen Erfassung des Besonderen. Und das Allgemeine, das gewonnen wird, kann man im ersten Falle mit Hegel als Abstrakt-Allgemeines, im zweiten Falle als Konkret-Allgemeines bezeichnen. — Die Einheit einer „systembegrifflichen" Allheit ist eine ganzheitliche, die Einheit einer „abstraktionsbegrifflichen" Allheit ist — vorsichtig gesprochen — noch keine ganzheitliche. Mit dieser Charakteristik führt Heyse einen Begriff in die Logik ein, der uns bisher zumeist nur auf anderen Gebieten begegnete: eben den Begriff der Ganzheit.

Die Einführung der Ganzheit in die Logik hängt aufs engste zusammen mit der Bedeutung, die nach Heyse die Anschauung für die Logik hat. Wir sahen ja, daß ihm die innere Einheit von Denken und Anschauung das Prinzip des Begreifens, der theoretischen Evidenz bedeutet, und daß die Anschauung dabei das im eigentlichen Sinne Ganzheit gebende Moment ist. Das Ganze der Realität ist der eigentliche Gegenstand philosophischer Erkenntnis; die „reine Vernunft" ist nichts anderes als die Idee „des Ganzen der Gegenständlichkeit". Und der „Systembegriff" unterscheidet sich vom „Abstraktionsbegriff" zu-

letzt dadurch, daß bei jenem das Besondere ganz, bei diesem unganz, fragmentarisch erfaßt wird, daß die Abstraktion das Ganze zum „Allgemeinen" verflacht, die Systemrelation es dagegen in seiner Dimensionalität (Tiefenschichtung) anschaulich macht. Eben darum ist auch die Abstraktion ein Weg zum „System"; nur erfüllt das Abstraktionssystem den Anspruch ganzheitlicher Systematik nicht, es bleibt eine Vorstufe.

Doch liegt in der Hervorhebung der Anschauung keine Annäherung an die Phänomenologie (Husserls). Unsere „endliche" Vernunft erkennt das Ganze der Gegenständlichkeit nicht: „sie nähert sich ihm asymptotisch in unablässiger geschichtlicher Arbeit". Dieser Vorbehalt liegt zunächst noch in der Linie des Neukantianismus; später bezeichnet er Heyses Wendung zur Existenzphilosophie. Und wie gegen die Phänomenologie, so trennt sich Heyse auch ab gegen die Ontologie: der Mangel der Ontologie ist ihr strukturloser Seinsbegriff; die Ontologie beruht auf dem „Abstraktionsbegriff". Soll sie weiterführen, so muß sie das Sein als entwickelbares, in sich gegliedertes Ganzes fassen: die Ontologie muß zur L o g o l o g i e, d. h. zur Logik der Systemrelationen umgewandelt werden. Phänomenologische und ontologische Methoden — so beschließt Heyse diese Kritik — sind nicht geeignet, das „Problem des an der Ganzheit des Sachverhalts orientierten Systembegriffs" zu lösen. Das kann nur die eidologische Methode: sie bezieht sich nicht auf „Gegenständlichkeit überhaupt", sondern auf spezifische Gegenständlichkeit, als den durch theoretische „Formen" erfaßbaren „Repräsentanten" der Wirklichkeit.

Ohne in die damit aufgeworfenen Probleme näher einzudringen, heben wir nur einen Punkt hervor: den Gedanken der „Gliederung des Seins nach differenten Seinssphären". Denn von hier aus begründet sich die eidologische Methode als r e g i o n a l e L o g i k. Ähnlich wie N. Hartmann geht auch Heyse davon aus, daß die Wirklichkeit verschieden strukturiert ist; sie teilt sich auf in „Regionen". Aber die Bestimmung der Region erfolgt bei ihm nicht vom ansichseienden „Gegenstande" her, sondern von der „Formgesetzlichkeit" der Gebiete: Region ist „der Inbegriff derjenigen realen Seinsverhalte, die durch die methodischen Mittel eines und desselben reinen Systembegriffs bzw. Systemgefüges erfaßt werden". Diese reinen Systembegriffe, die für spezifische Gegenständlichkeiten gelten, sind Kategorien im eigentlichen Sinne, — Gebietskategorien. Diejenigen Ordnungsformen aber, die allen Systembegriffen zukommen, sind eidologische „Urkategorien". Sie sind „vorregional".

Mit großem Scharfsinn versucht Heyse in seinem Ganzheitsbuch zwei Aufgaben zu lösen: die Idee der Ganzheit mit dem Gedanken

differenter Realitätsschichten zur Einheit einer „ontologischen" Kategorienlehre zu verbinden, und — Kant und die Antike (Platon, Aristoteles) in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. Das eine ist eine systematische, das andere eine philosophiegeschichtliche Aufgabe. Aber zum Gegenstand der Philosophie gehört eben auch das Begreifen der Welt der Gegenstände: dieses ist geschichtlich, und die geschichtliche Zeit Moment eines Ganzen, das die „Natur" einschließt und „aufhebt". So ist auch das systematische Philosophieren nicht ohne steten Bezug auf die Geschichte der philosophischen Begriffsbildung möglich. Mit dieser Wendung (und auch noch an anderen Stellen) nähert sich Heyse der „Lebensphilosophie" (Diltheys und Bergsons): das geschichtliche Zeitsystem wird zum Gerüst jenes Lebens, das die Vielfältigkeit der Seinsregionen zusammenschließt; der Systembegriff der geschichtlichen Zeit ist die „adäquateste Wirklichkeitsform", die der moderne Geist „heute erst endgültig zu erobern strebt".

In den Schlußabschnitten des Werkes tritt hervor, was die Weiterbildung dieser Ganzheitsphilosophie bestimmt: die existenzielle Bedeutung der Idee (als „ursprünglicher geistiger Haltung") gegenüber dem bloßen „Begriff", die falsche Vereinfachung, Vereinheitlichung der Seinsdifferenzierungen zur „Einheit eines einzigen begrifflichen Koordinatensystems" („Univozität" des Seinsbegriffs und des dazu gehörigen Wirklichkeitsbewußtseins), die Verkennung unserer geschichtlichen Daseinsformen durch die Tradition, wobei sich gerade auch die moderne Philosophie (seit der Renaissance) in weitgehender Unkenntnis der letzten existenziellen und ideellen Antriebe der Tradition befindet.

Als Hans Heyse 1933 das Königsberger Rektorat übernahm, hielt er eine Rede über die „Idee der Wissenschaft und die deutsche Universität", in der er die frühere Forderung nach einer „Emporläuterung des modernen Lebens" erheblich verschärft und ihr eine neue, radikalere Fassung gibt. Die „moderne" Philosophie (und Wissenschaft) ist die Form des modernen Existierens. Dieses aber ist kein ganzheitliches, sondern ein „gebrochenes" Existieren, „das als ein wahres Existieren mit Notwendigkeit in die Katastrophe führt". Die Katastrophe, die Heyse hier vor Augen hat, ist der Zusammenbruch der modernen Kultur, — jene Krisis der Existenz, die in der „weltgeschichtlichen Situation" des Weltkriegs und der deutschen Revolution ihren Ausdruck erhält. Die früheren Daseinsformen sind nicht bloß fraglich geworden, indem sie unser Dasein nicht mehr tragen und gestalten können, sondern in und mit dieser Fraglichkeit ist klar geworden, daß sie auch früher das Leben nicht wahrhaft gestaltet haben, — daß sie unsere (ger-

manischen) Grundwerte, die wahren (politischen) Lebensordnungen verdeckten, die „Grundverfassung des Lebens“ selbst aufhoben. Welches ist diese Grundverfassung? Warum können wir nicht stetig-fortschreitend, kontinuierlich, und so wie es scheint allein geschichtlich die Modernität „emporläutern“? Warum ist unser Wirklichkeitsbewußtsein revolutionär, und die Selbstbesinnung, zu der wir im Kriege aufgerufen wurden, die Forderung einer radikalen Auflösung der traditionellen Lebensformen?

Das sind die Fragen, die Heyse 1935 in seinem Werke über Idee und Existenz zu beantworten sucht. Seine Antwort tritt als geschichtsphilosophische Konzeption auf, hat aber eine Reihe systematischer Voraussetzungen, die sich natürlich in erster Linie auf das Verhältnis von Idee und Existenz selber erstrecken und von den Voraussetzungen des früheren Werkes abweichen. Die Veränderung besteht vornehmlich in der entschiedeneren Hervorhebung des Unterschiedes zwischen der (von Aischylos und Sophokles her verstandenen) griechischen, insbesondere sokratisch-platonisch-aristotelischen Philosophie und der grundsätzlich abgewandelten christlich-abendländischen Form derselben, d. h. der christlich-abendländischen Tradition schlechthin. Diese ist theologisch bestimmt; sie ist die universale „theoretische“ Form des Nachzeichnens, Hinnehmens der zuletzt durch Offenbarung vorgegebenen christlich-abendländischen Seinsauffassung (Gott, Seele, Welt): ihr existenzieller Sinn ist also ein durch das Glaubensprinzip aufgelöster und ersetzter. Überhaupt tritt jetzt erst bei Heyse der Existenzbegriff in einer präziseren, zwar an Heideggers Existenzialontologie anknüpfenden, aber doch auch davon unterschiedenen Fassung auf. Die „modernen“ Existenz- und Geschichtsphilosophien sind nicht revolutionär (d. i. politisch); gerade auch „das abendländische und zumal das moderne Existenzbewußtsein“ ist „in einer Tiefe und Radikalität in Frage zu stellen, die noch ungewohnt, aber unumgänglich ist“. Wir werden sehen, wie Ansatz und Berechtigung dieser Kritik aus Heyses eigener Geschichtsphilosophie folgen.

Zuvor aber: was hat überhaupt die Existenz, das menschliche Dasein mit der Idee zu tun? Idee ist nicht Begriff, Vorstellung, Norm, sondern „einzig und allein der Ausdruck für die Realität als Totalität, für die Beziehung der Realität auf ihre eigene Ordnung, für das Schwingen um ihre eigene Achse“. Idee ist „ursprünglicher Ausdruck der Seins- und Existenzordnung selbst“, — Sein im Ganzen. Idee ist „die Form, in der das Sein als Sein, das menschliche Dasein inmitten des Seins, erfahren, vollzogen, erstrebt und gewollt wird“. Diese Verbindung von Idee und Existenz ist eine metaphysische, ja sie ist selbst der eigentliche Sinn von „Metaphysik“. Denn Metaphysik hat nicht transzendente Gegenstände

theoretisch zu erkennen, ist überhaupt nicht „Theorie" im modernen Sinne. Metaphysik ist vielmehr Existenzerhellung; sie ist eine „Weise des Existierens" und „in jedem Augenblick des Existierens aus der ursprünglichen Substanz des Existierens neu zu vollziehen".

Dann aber muß es auch eine a n d e r e Weise des Existierens geben. Idee und Existenz können inadäquat begriffen und verknüpft werden; die Seinsordnung kann verdeckt, verborgen sein. Die Ideen sind dann Ideologien, Ausdruck „unwahrer, bruchstückhafter Scheinexistenz". Der Mensch hat die „Grundmöglichkeit", in der Wahrheit oder Unwahrheit, d. h. in der Seinsordnung (Kosmos) oder im Schein (Chaos) zu existieren. Er kann die Ordnungen des Seins bejahen und erfüllen, oder sie verletzen und untergehen. „Das menschliche Dasein weiß um diese Grundmöglichkeit. In ihrer Bejahung erfährt es in Kampf und Opfer die Wahrheit des Lebens. Darum ist die Grundverfassung des Lebens das heroische, heroisch-tragische Existieren." Denn nur in der „Entschlossenheit" des Existierens kann der Mensch zu seinen Seinsmöglichkeiten vordringen; nur im Existieren selbst, als entschlossen-tapferer Lebenshaltung, kann er „w i s s e n" (erfahren), daß es „metaphysische Gewalten des Seins" gibt.

Metaphysisch existieren heißt also — Heyse sucht es an der griechischen Tragödie zu verdeutlichen —, vor die Grundmöglichkeiten des Seins gestellt zu sein, d. h. im tieferen Wissen der Ordnung, des Kosmos, des Seins inne zu werden und diese Ordnung zu leben, oder sie nichtwissend zu verfehlen und das Chaos herbeizuführen. Gerade darin zeigt sich die „Parousia" des wahren, göttlichen Seins, daß sie das unechte, unwahre Existieren zerstört. Kosmos und Chaos manifestieren sich als M e t a p h y s i k d e r g e s c h i c h t l i c h e n E x i s t e n z, wobei allerdings ihre noch umfassendere Bedeutung in der Arbeit selbst nur angedeutet wird. — Demnach ist das „Offensein" oder „Verdecktsein" der Ordnung in erster Linie zu kennzeichnen als adäquate oder inadäquate D a s e i n s h a l t u n g d e s W i s s e n s o d e r N i c h t w i s s e n s. Darauf legt Heyse um so mehr Gewicht, als es sich gerade hier um die notwendige Angewiesenheit der arisch-europäischen, insbesondere der germanisch-deutschen Existenz auf das tiefere Wissen handelt: er sieht hierin die einzige Möglichkeit, die Idee der Philosophie wie der Wissenschaft zu erneuern und sie innerlich mit dem Schicksal des deutschen und europäischen Menschen zu verknüpfen.

Doch sind die systematischen Voraussetzungen des Zusammenhanges von Idee und Existenz damit noch nicht erschöpft. Soll die Verbindung von Idee und Existenz einen primär politischen Sinn haben, so muß die Polis, die Gemeinschaft oder der Staat, im ursprünglichen Ansatz ent-

halten sein. Die „Bindung der Existenz an das Urgesetz des Seins und Lebens selbst" ist weder von der Individualität noch von der Subjektivität allein aus zu verstehen, sondern sie bestimmt sich aus einer eigenen Idee, — der Idee des „Reiches". Das „Reich" grenzt den Raum ab, „innerhalb dessen die Vereinigung von Idee und Existenz, Geist und Leben möglich ist". Das Individuum — für sich gedacht, nur eine Abstraktion — gelangt zur wahrhaften Existenz allein in der Gemeinschaft, im Staate, — in jenem Staat, „der sich aus der Idee der Ganzheit als ‚Reich' begreift".

Und das ist entscheidend: daß die Idee des Reiches mehr enthält als einen Inbegriff von „Lebensumständen", daß sie mehr bezeichnet als eine existenzielle „Situation", — daß sie den Staat als konkrete geschichtliche Ganzheit (Einheit von Geist und Macht) in unmittelbare Beziehung bringt zu dem „im Weltgesetz sich manifestierenden Göttlichen".

Diese Sätze stehen indessen bei Heyse nicht in einem ursprünglich spekulativen, metaphysischen Zusammenhang; sie wollen jene geschichtlichen Zusammenhänge erläutern und bezeichnen, die den eigentlichen Inhalt seines Buches bilden. Wie für den Begriff des „Reiches" Platons Politeia fruchtbar wird, wie der Begriff des ursprünglichen und „wesenhaft tragischen" Existierens an der griechischen Tragödie entwickelt wird, deren Prinzipien durch Sokrates-Platon als die „wahren Prinzipien des geschichtlichen Existierens" begriffen seien (womit sich Heyse von Nietzsche scharf unterscheidet), — so ist das Thema abendländischer Geistesgeschichte überhaupt das Schicksal der platonischen Philosophie. Durch das Christentum, als dessen Säkularisierung sich die neue Philosophie und Wissenschaft erweist, ist das antike Band von Idee und Existenz zerrissen, das Christentum hat die Philosophie durch den Glauben ersetzt, die Wahrheit dem „schauenden Geiste des tapferen Lebens" entzogen, um sie als „Zusage" verbürgt zu finden, das Christentum hat die griechischen Werte umgewandelt, indem es der existenziellen Wahrheit die Offenbarung substituierte; das Christentum hat vor allem einen Gegensatz geprägt, der bis heute für die abendländische Begriffsbildung grundlegend blieb: den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz.

Aus dem „antithetisch-synthetischen" Verhältnis von Antike und Christentum sucht Heyse das „abendländische Weltalter" zu verstehen: keineswegs — so sucht er zu zeigen — wird in der Renaissance mit der Überwindung mittelalterlicher Denkformen ein neuer Boden gewonnen. Im Gegenteil: auch das „natürliche System der Geisteswissenschaften", auch die konstruktiv-idealistischen Philoso-

phien von Descartes bis Hegel, auch der psychologische Empirismus und Positivismus, — alle diese Abschattungen abendländischer Tradition zeigen als ihren „geheimen und verborgenen Grund" das „antikchristlich bestimmte Seinsverständnis". Das gilt selbst von Kant, wenn sich auch hier schon ein Neues anbahnt: eine Wendung, die unmittelbar zu Platon und zum Ausgangspunkt der im abendländischen Weltalter umgewandelten Ideenlehre zurückweist.

Kant nämlich, dessen Philosophie nicht in seinem Transzendentalismus gipfelt, sondern in jener „Metaphysik der Erfahrung", die sich im Lichte der Kritik der praktischen Vernunft als „Erfahrung des Menschen von sich selbst als seinsgestaltender Existenz" erweist, hat in einer dem Griechentum verwandten Haltung die „Form des Existierens" und das Urphänomen der Grenze, des „Seinsmaßes", zum Problem gemacht: er hat im mundus intelligibilis, der noumenalen Welt, den Ganzheitsbezug der sinnlichen Welt erkannt; beide Welten stehen in einem „Fundierungszusammenhang", und die zweite ist von der ersten als „spezifischer Modus" eingeschlossen (wie die Fläche vom Raum).

Freilich liegt diese Kantische Wendung nicht so offen zutage, daß sie ohne eine besondere Interpretation gefunden werden kann. Kant, so verstanden, ist weder im Idealismus noch in der neukantischen Erkenntnistheorie zur Wirksamkeit gelangt. Überhaupt kann der politisch-existenzielle Einsatz der neuen Philosophie, die aus den Antrieben nationalsozialistischer Revolution die Idee des neuen Reiches zu begründen sucht, weder aus den vorliegenden „Existenzphilosophien" noch aus der bloßen Forderung gewonnen werden, Philosophie und Wissenschaft müßten „politisch" werden. War etwa die liberalistische, materialistische Wissenschaft unpolitisch? Enthielt nicht der humanitäre Kosmopolitismus in einem „höchsten Maße" den Begriff des Politischen? Ja, vollzieht nicht das Christentum in und mit der Umwandlung der platonischen Politeia in die Civitas Dei, den Gottesstaat, eben jene folgenschwere „christlich-theologische Umwertung des griechischen Existenzbegriffs" als p o l i t i s c h e?

Es wäre mithin zu zeigen, worin der Unterschied der neuen politischen Philosophie von den politischen Konzeptionen des „abendländischen Weltalters" auch als begrifflicher besteht. Zwei Momente sind jedenfalls dafür kennzeichnend: Die echte Gemeinschaft eines Volkes, um die wir ringen und die wir verwirklichen wollen, ist „in jedem Augenblick ihres Daseins vor die Frage des Seins oder Chaos gestellt". Dieser eigentlichen „E x i s t e n z f r a g e" ist der auf Verheißung und Gnade beruhende Gottesstaat enthoben. Und ebenso ist er jener eigentlichen „Sorge" um die „Z u k u n f t" enthoben, die sich bei Heyse so-

gleich in die Haltung tapferer Entschlossenheit umsetzt. Das „Reich" steht in einer ständigen Krisis der Entscheidung. Mit Existenzangst hat diese Krisis nichts zu tun. Aber sie kennt auch keinerlei „Vorrang der Zukunft", und verlangt nach keiner Eschatologie, sie ist der Ausdruck eines politischen Aktivismus, der die Idee in keiner Weise zur „Ideologie" herabwertet, sondern sie faßt, wie sie Heyse von Anfang an gefaßt hatte: als Ganzheit, Ordnungsprinzip unseres Daseins.

SCHRIFTTUM

in Auswahl

(Es werden durchgehend die ersten Auflagen zitiert)

ALLGEMEINES SCHRIFTTUM

Grundlegend, aber veraltet, da nur bis 1923: F. Ueberweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos., IV. Teil: Die dt. Philos. d. 19. Jahrh. u. d. Gegenwart, 12. Aufl. bearb. v. K. Oesterreich. Berl. 1923.

Sammelwerke

Systematische Philosophie (Kultur d. Gegenwart I, 6). 3. Aufl. Lpz. 1921. (Darin: K. Oesterreich, Die philos. Strömungen d. Gegenwart.) — Die Philos. d. Gegenwart in Selbstdarstellungen. Mit einer Einführung hrsg. v. R. Schmidt. 7 Bde. Lpz. 1921—1930. — Handbuch d. Philos., hrsg. v. A. Baeumler u. M. Schröter. 4 Bde. 1926—1934. — Philos. Forschungsberichte Heft 1—16, Berl. 1930 ff. — Deutsche systematische Philos. nach ihren Gestaltern, hrsg. v. H. Schwarz. 2 Bde. Berl. 1931—33. — Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilos., hrsg. v. W. Schingnitz. Lpz. 1932 ff. — Systematische Philos., hrsg. v. N. Hartmann. Stuttg. 1942.

Einzelwerke

E. Becher, Deutsche Philosophen. Münch. 1929. — M. Bense, Vom Wesen deutscher Denker. Münch. 1938. — Ders., Aus d. Philos. d. Gegenwart. Köln o. J. — W. Del-Negro, Die Philos. d. Gegenwart in Deutschland. Lpz. 1942. — H. Eibl, Vom Sinn d. Gegenwart. Wien 1933. — H. Hartmann, Denkendes Europa. Berl. 1936. — H. Hegenwald, Gegenwartsphilos. u. christl. Religion. Lpz. 1913. — J. Hessen, Die philos. Strömungen d. Gegenwart. Rottenburg 1939. — D. H. Kerler, Die auferstandene Metaphysik. Ulm 1921. — H. Leisegang, Deutsche Philos. im 20. Jahrh. Bresl. 1928. — P. Menzer, Deutsche Metaphysik d. Gegenwart. Berl. 1931. — A. Messer, Die Philos. d. Gegenwart. Lpz. 1916. — Ders., Deutsche Wertphilos. d. Gegenwart. Lpz. 1926. — W. Moog, Die deutsche Philos. d. 20. Jahrh. in ihren Hauptrichtungen u. ihren Grundproblemen. Stuttg. 1922. — R. Müller-Freienfels, Die Philos. d. 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen. Berl. 1923. — K. Oesterreich, Das Weltbild d. Gegenwart. Berl. 1920. — A. Riehl, Zur Einführung in die Philos. d. Gegenwart. Lpz. 1903. — W. Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., hrsg. v. H. Heimsoeth. Tüb. 1935.

I. TEIL: AUSGANG DES 19. JAHRHUNDERTS

E. Bergmann, Der Geist d. 19. Jahrh. Bresl. 1922. — H. St. Chamberlain, Die Grundlagen d. 19. Jahrh. 2 Bde. Münch. 1899. — A. Drews, Gesch. d. Philos. Bd. 8: Die Philos. im letzten Drittel d. 19. Jahrh. Berl. 1921 (Slg. Göschen). — J. Duboc, Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. 2 Bde. Lpz. 1889—1893. — O. Ewald, Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht? (Kantstudien, Erg.-Heft 53). Charlottenburg 1920. — C. Güttler, Einführung in die Gesch. d. Philos. seit Hegel. Münch. 1921. — G. Lehmann, Gesch. d. Nachkantischen Philos. Berl. 1931. — C. Schmitt, Staatsgefüge u. Zusammenbruch d. zweiten Reiches. Hamb. 1934. —

Chr. Steding, Das Reich u. d. Krankheit d. europäischen Kultur. Hamb. 1938. — O. Westphal, Feinde Bismarcks. Münch. 1930. — W. Windelband, Die Philos. im Geistesleben d. 19. Jahrh. 5 Vorlesungen. Tüb. 1909. — Th. Ziegler, Die geistigen u. sozialen Strömungen d. 19. Jahrh. Berl. 1899.

1. Kapitel: Die Erkenntnistheorie

PAUL NATORP

Darstellung: Philos. d. Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. I.

Werke: Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie z. Vorgesch. d. Kritizismus. Marb. 1882. — Einleitung in die Psychologie n. krit. Methode. Freib. i. Br. 1888, in 2. Fassung: Allgem. Psychologie n. krit. Methode. 1. Buch. Tüb. 1912. — Religion innerhalb d. Grenzen d. Humanität. Ein Kapitel z. Grundlegung d. Sozialpädagogik. Freiburg i. Br. 1894. — Sozialpädagogik. Theorie d. Willenserziehung a. d. Grundlagen d. Gemeinschaft. Stuttg. 1899. — Herbart, Pestalozzi u. d. heutigen Aufgaben d. Erziehungslehre. Stuttg. 1899. — Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus. Lpz. 1903. — Leitsätze zu akadem. Vorlesungen in Einzelheften. Marb. 1903 ff. — Gesammelte Abhandlungen z. Sozialpädagogik. Stuttg. 1907. — Philosophie u. Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet. Marb. 1909. — Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen. Lpz. 1909. — Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften. Lpz. 1910. — Philosophie, ihr Problem u. ihre Probleme. Gött. 1911. — Kant u. d. Marburger Schule (Kantstudien XVII). 1912. — Recht u. Sittlichkeit (Kantstudien XVIII) 1913. — Deutscher Weltberuf. 2 Bde. (I. Die Seele des Deutschen; II. Die Weltalter d. Geistes). Jena 1918. — Genossenschaftliche Erziehung. Berl. 1920. — Sozialidealismus. Berl. 1920. — Der Deutsche und sein Staat. Erlangen 1924. — Vorlesungen üb. Praktische Philos. Erlangen 1925.

Festschrift: Zum 70. Geburtstag, von Schülern u. Freunden gewidmet. Berl. 1924.

Literatur: A. Fichtner, Transzendentalphilos. u. Lebensphilos. in der Begründung v. Natorps Pädagogik. Lpz. Diss. 1933. — J. Gräfe, Das Problem des menschl. Seins in der Philos. Paul Natorps. Würzb. o. J. — H. Gschwind, Die philos. Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik. Lpz. 1920. — J. Volkelt, Natorps Einleitung in die Psychologie. Langensalza 1905.

HEINRICH RICKERT

Darstellung: Dt. systemat. Philos. n. ihren Gestaltern, Bd. II.

Werke: Zur Lehre von der Definition. Freib. i. Br. 1888. — Der Gegenstand d. Erkenntnis. Ein Beitrag z. Problem d. philos. Transzendenz. Freiburg i. Br. 1892. — Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung. Freiburg i. Br. 1896—1902. — Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft. Vortrag. Tüb. 1899. — Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus. In: Philos. Abhandlungen, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Tüb. 1900. — Geschichtsphilosophie. In: Die Philos. im 20. Jahrh. Festschrift f. Kuno Fischer. Heidelb. 1900. — Die Probleme d. Geschichtsphilos. Heidelberg 1905. — Das Eine, die Einheit u. die Eins. (Logos II) 1911, gesondert: Tüb. 1924. — Vom System d. Werte. (Logos IV) 1913. — Die Philos. d. Lebens. Tüb. 1920. — System d. Philos. Bd. I. Tüb. 1921. — Kant als Philosoph d. modernen Kultur. Ein geschichtsphilos. Versuch. Tüb. 1924. — Die Logik d. Prädikats u. d. Problem d. Ontologie. Heidelb. 1930. — Die Heidelberger Tradition in der dt. Philos. Tüb. 1931. — Goethes Faust. Tüb. 1932. — Grundprobleme d. Philos. Methodol., Ontol., Anthropol. Tüb. 1934. — Unmittelbarkeit u. Sinndeutung. Aufsätze z. Ausgestaltung d. Systems d. Philos. Tüb. 1939.

Festschriften: Logos XII, 1923. — Rickert-Festgabe. (Logos XXII) 1933. (Zum 70. Geburtstag.)

Nachruf: v. A. Faust, in: Kantstudien XLI, 1936.

Literatur: F. Böhm, Die Philos. H. Rickerts. (Kantstudien XXXVIII) 1933. — A. Dirksen, Individualität als Kategorie. Ein log.-erkenntnisth. Versuch in Form einer Krit. d. ausführl. dargestellt. Individualitätslehre Rickerts. Berl. o. J. — A. Faust, H. Rickert und seine Stellung innerhalb d. Philos. d. Gegenwart. Tüb. 1927. — E. Keller, Das Problem d. Irrationalen im wertphilos. Idealismus d. Gegenwart. Berl. 1931. — O. Schlunke, Heinrich Rickerts Lehre v. Bewußtsein. Eine Kritik. Lpz. 1912. — W. Schirren, Rickerts Stellung zum Problem d. Realität. Langensalza 1923. — E. Spranger, Rickerts System. (Logos XII) 1923.

FRANZ BRENTANO

Werke: Von der mannigfachen Bedeutung d. Seienden nach Aristoteles. Freib. i. Br. 1862. — Die Psychol. d. Aristoteles. Mainz 1867. — Psychol. v. empir. Standpunkt. 1. Bd. Lpz. 1874. — Über d. Gründe d. Entmutigung auf philos. Gebiete. Wien 1874. — Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. Wien 1876. — Neue Rätsel von Aenigmatias. Wien 1879. — Über den Creatianismus d. Aristoteles. Wien 1882. — Offener Brief an Herrn Prof. Dr. E. Zeller aus Anlaß seiner Schrift üb. d. Lehre d. Aristoteles v. d. Ewigkeit d. Geistes. Lpz. 1883. — Vom Ursprung sittl. Erkenntnis. Lpz. 1889. — Über die Zukunft d. Philos. Mit apologet.-krit. Berücksichtigung d. Inaugurationsrede v. A. Exner „Über politische Bildung". Wien 1893. — Die vier Phasen d. Philos. u. ihr augenblickl. Stand. Stuttg. 1895. — Untersuchung z. Sinnespsychologie. Lpz. 1907. — Aristoteles und seine Weltanschauung. Lpz. 1911. — *Nachlaß* (in d. Gesamtausgabe): Psychologie v. empir. Standpunkt. 3 Bde. 1924—1928. — Die Lehre Jesu u. ihre bleibende Bedeutung. 1922. — Versuch üb. d. Erkenntnis. 1925. — Vom Dasein Gottes. 1929. — Wahrheit u. Evidenz. 1930. — Kategorienlehre. 1933.

Gesamtausgabe noch unabgeschlossen in d. Philos. Bibliothek. Lpz. 1922 ff.

Festschrift: Naturwissenschaft u. Metaphysik. Abhandlg. z. Gedächtnis d. 100. Geburtstages v. Franz Brentano, von R. Fürth u. a. (2 Bde.) Bd. 1, Brünn 1938.

Literatur: V. Hauber, Wahrheit u. Evidenz bei Fr. Brentano. Tüb. Diss. 1936. — O. Most, Die Ethik Fr. Brentanos u. ihre geschichtl. Grundlagen. Münster 1931. — E. Rogge, Das Kausalproblem bei Fr. Brentano. Stuttg. 1935.

ALEXIUS MEINONG

Darstellung: Philos. d. Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. I.

Werke: Hume-Studien. 2 Bde. Wien 1877—1882 (Sitz. d. Wiener Ak. d. Wiss.). — Über philos. Wissenschaft u. ihre Propädeutik. Wien 1885. — Psychol.-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894. — Über Annahmen. Lpz. 1902. — Über d. Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. Berl. 1906. — Über die Stellung d. Gegenstandstheorie im System d. Wissenschaften. Lpz. 1907. — Für d. Psychologie u. gegen d. Psychologismus i. d. allg. Werttheorie. (Logos III) 1912. — Über Möglichkeit u. Wahrscheinlichkeit. Lpz. 1915. — Über emotionale Präsentation. Sitz. d. Wiener Ak. d. Wiss. 1917. — Zum Erweise d. allg. Kausalgesetzes. Sitz. d. Wiener Ak. d. Wiss. 1918. — Allgemeines zur Lehre v. d. Dispositionen, in: Beitr. z. Pädagogik u. Dispositionstheorie. Ed. Martinak z. Feier s. 60. Geburtstags dargebracht. Hrsg. v. A. Meinong. Lpz. 1919. — Zur Grundlegung d. allgem. Werttheorie. Statt e. 2. Aufl. d. „Psychol.-ethischen Untersuchungen z. Werttheorie". Hrsg. v. Ernst Mally. Graz 1923.

Gesamtausgabe: Alexius Meinongs gesammelte Abhandlungen. Hrsg. u. mit Zusätzen versehen v. s. Schülern. Lpz. 1913 f.: I. Abh. z. Psychologie; II. Abh. z. Erkenntnistheorie u. Gegenstandstheorie.

Nachruf: E. Martinak, Meinong als Mensch u. als Lehrer. Worte der Erinnerung. Graz 1925.

Literatur: H. Maier, A. Meinongs ges. Abhandlungen. Göttingische gelehrte Anzeigen 1916, 4. — E. Mally, A. Meinongs philos. Arbeit. (Beitr. z. Philos. d. dt. Idealismus II) 1921.

CARL STUMPF

Darstellung: Philos. d. Gegenwart i. Selbstdarstellungen, Bd. V.

Werke: Verhältnis d. platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle 1869. — Über d. psychol. Ursprung d. Raumvorstellung. Lpz. 1873. — Tonpsychologie. 2 Bde. Lpz. 1883—1890. — Psychologie u. Erkenntnistheorie. Münch. 1891. — Zur Einteilung d. Wissenschaften. Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1906. — Erscheinungen u. psychische Funktionen. Ebd. 1907. — Die Wiedergeburt d. Philos. Rede. Lpz. 1907. — Vom ethischen Skeptizismus. Rede. Lpz. 1908. — Zum Gedächtnis Lotzes. (Kantstudien XXII) 1917. — Empfindung u. Vorstellung. Abhandlgn. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1918. — Spinozastudien. Ebd. 1919. — Gefühl u. Gefühlsempfindung. Lpz. 1928. — Erkenntnislehre. 2 Bde. Lpz. 1939—1940.

Gesamtausgabe: Philos. Reden u. Vorträge. Lpz. 1910.

Nachruf: N. Hartmann, Gedächtnisrede auf Karl Stumpf. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1937.

JOHANNES REHMKE

Darstellung: Philos. d. Gegenwart i. Selbstdarstellungen, Bd. I.

Werke: Die Welt als Wahrnehmung u. Begriff. Eine Erkenntnistheorie. Berl. 1880. — Der Pessimismus u. d. Sittenlehre. Lpz. 1882. — Unsere Gewißheit v. d. Außenwelt. Ein Wort an die Gebildeten uns. Zeit. Heilbronn 1894. — Lehrbuch d. allg. Psychologie. Hambg. 1894. — Grundriß d. Gesch. d. Philos. Berl. 1896. — Zur Lehre v. Gemüt. (Zeitschr. f. immanente Philos. I.) 1897, selbständig: Berl. 1898. — Außenwelt u. Innenwelt, Leib u. Seele. Greifswald 1898. — Die Seele d. Menschen. Lpz. 1902. — Wechselwirkung u. Parallelismus, in: Gedenkschrift f. R. Haym. Halle 1902. — Philos. als Grundwissenschaft. Frkft. a. M. 1910 (2. Aufl. Lpz. 1929). — Das Bewußtsein. Heidelb. 1910. — Die Willensfreiheit. Lpz. 1911. — Anmerkungen z. Grundwissenschaft. Lpz. 1913. — Logik od. Philos. als Wissenslehre. Lpz. 1918. — Ethik als Wissenschaft. Vortr. Greifswald 1921. — Die philos. Erbsünde und Was bin ich? Marbg. 1924. — Grundlegung d. Ethik als Wissenschaft. Lpz. 1925. — Der Mensch. Lpz. 1928.

Gesamtausgabe: Gesammelte philos. Aufsätze. Ausgew. u. hrsg. von Kurt Gassen. Erfurt 1928.

Festschrift: Wissen u. Denken. Festschr. zu Joh. Rehmkes 75. Geburtstag. Hrsg. von J. E. Heyde. (Grundwissenschaft IV, 1/2) 1923. — Joh. Rehmke z. 80. Geburtstag, hrsg. v. J. E. Heyde. (Grundwissenschaft VIII, 1/3) 1928.

Nachruf: v. J. E. Heyde in: Grundwissenschaft X, 1931.

Literatur: Ettinger-Reichmann, Die Immanenzphilosophie. Gött. 1916. (S. 66 bis 123). — Hegenwald (s. Allgem. Schrifttum). — J. E. Heyde, Grundwissenschaftl. Philos. Lpz. 1924. — Ders., J. Rehmke u. uns. Zeit. Berl. 1935. — S. Hochfeld, Johannes Rehmke. Berl. 1923. — D. Michaltschew, Philos. Studien. Beitr. z. Kritik d. mod. Psychologismus. Lpz. 1909. — G. Troberg, Kritik d. Grundwissensch. J. Rehmkes. Münch. Diss. Berlin 1941.

2. Kapitel: Der Idealismus

WILHELM DILTHEY

Werke: Das Leben Schleiermachers, Bd. 1. Berl. 1870. — Einleitung i. d. Geisteswissenschaften. Versuch e. Grundleg. f. d. Studium d. Gesellschaft u. d. Geschichte, Bd. 1. Lpz. 1883. — Die Einbildungskraft d. Dichters, Bausteine zu e. Politik, in: Philos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet. Lpz. 1887. — Über d. Möglichkeit e. allgemeingült. Pädagogik. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1888. — Beiträge zur Lösung d. Frage vom Ursprung uns. Glaubens an d. Realität d. Außenwelt. Sitz. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1890. — Ideen üb. e. beschreibende u. zergliedernde Psychologie. Ebd. 1894. — Beiträge z. Studium d. Individualität. Ebd. 1896. — Die Entstehung d. Hermeneutik, in: Philos. Abhandlungen f. Chr. Sigwart. Tüb. 1900. — Studien z. Grundlegung d. Geisteswissenschaften. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1905. — Das Erlebnis u. die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. 4 Aufsätze. Lpz. 1905. — Das Wesen d. Philosophie, in: Kultur d. Gegenwart. Hrsg. v. P. Hinneberg. Lpz. 1907. — Der Aufbau d. geschichtl. Welt in d. Geisteswissenschaften I. Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1910. — Die Typen der Weltanschauung, in: Weltanschauung, Philos. u. Religion in Darstellungen. Berl. 1911. — Der junge Dilthey. Lebensbild in Briefen u. Tagebüchern 1852—1870. Zus.gest. v. C. Misch geb. Dilthey. Lpz. 1933. — Briefwechsel zw. Dilthey u. d. Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897. Halle 1923.

Gesamtausgabe: Gesammelte Schriften. Lpz. 1913 ff.: I. Einleitung i. d. Geisteswissenschaften. — II. Weltanschauung u. Analyse d. Menschen seit Renaissance u. Reformation. — III. Studien zur Gesch. d. dt. Geistes. — IV. Die Jugendgeschichte Hegels u. and. Abhandlungen z. Gesch. d. dt. Idealismus. — V. Die geistige Welt. Einleitung i. d. Philos. d. Lebens. 1. Hälfte: Abh. z. Grundlegung d. Geisteswissenschaften. — VI. Die geistige Welt. 2. Hälfte: Abh. z. Poetik, Ethik, Pädagogik. — VII. Der Aufbau der geschichtl. Welt i. d. Geisteswissenschaften. — VIII. Weltanschauungslehre. — IX. Pädagogik, Geschichte u. Grundlinien d. Systems. — XI. Vom Aufgang d. geschichtl. Bewußtseins. — XII. Zur Preuß. Geschichte.

Literatur: D. Bischoff, W. Diltheys geschichtl. Lebensphilos. Mit e. Anhang: Eine Kantdarstellung Diltheys. Lpz. 1935. — O. F. Bollnow, Dilthey. Einführung in s. Philos. Lpz. 1936. — Cl. Cüppers, Die erkenntnistheoret. Grundgedanken W. Diltheys, dargest. i. ihrem hist. u. systemat. Zusammenhange. Lpz. Diss. 1933. — A. Degener, Dilthey u. d. Problem d. Metaphysik. Bonn 1933. — A. Dempf, W. Dilthey. (Bl. f. dt. Philos. VI) 1933. — W. Erxleben, Erlebnis, Verstehen u. geschichtl. Wahrheit. Untersuchungen üb. d. geschichtl. Stellung v. W. Diltheys Grundlegung d. Geisteswissenschaften. Berl. 1937. — Ders., Um Wilhelm Diltheys Grundleg. d. Geisteswissenschaften (Kantstudien XLII) 1943. — C. Th. Glock, W. Diltheys Grundlegung einer wissenschaftl. Lebensphilos. Berl. 1939. — M. von der Groeben, Konstruktive Psychologie u. Erlebnis. Studien z. Logik d. Diltheyschen Kritik an d. erklärenden Psychologie. Stuttg. 1934. — F. Heider, Der Begriff d. Lebendigkeit in Diltheys Menschenbild. Berl. 1940. — L. Landgrebe, W. Diltheys Theorie d. Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe. Halle 1928. — G. Misch, Lebensphilos. u. Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung d. Diltheyschen Richtung mit Heidegger u. Husserl. Bonn 1930. — E. Spranger, Über den Begriff d. Verstehens b. Dilthey, in: Festschrift J. Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht. Münch. 1918. — A. Stein, Der Begriff d. Geistes bei Dilthey. Bern 1913. (2. Aufl.: Der Begriff d. Verstehens b. Dilthey. Tüb. 1926). — J. Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs u. ihr Einfluß auf Dilthey. Tüb. 1926. — S. v. Waltershausen, Der junge Dilthey (Bl. f. dt. Philos. VIII) 1934. — Ders., Die Publizistik W. Diltheys (Bl. f. dt. Philos. XII) 1938. — O. Westphal, Feinde Bismarcks. Geistige Grundlag. d. dt. Opposition 1848—1918. Münch. 1930.

RUDOLF EUCKEN

Werke: Gesch. u. Kritik d. Grundbegriffe d. Gegenwart. Lpz. 1878; 3. Aufl.: Geistige Strömungen d. Gegenwart. Lpz. 1904. — Geschichte d. philos. Terminologie. Im Umriß dargest. Lpz. 1879. — Bilder u. Gleichnisse i. d. Philos. Lpz. 1880. — Prolegomena zu Forschungen üb. d. Einheit d. Geisteslebens in Bewußtsein u. Tat d. Menschheit. Lpz. 1885. — Die Einheit d. Geisteslebens in Bewußtsein u. Tat d. Menschheit. Lpz. 1888. — Die Lebensanschauungen d. großen Denker. Entwicklungsgesch. d. Lebensproblems d. Menschheit v. Plato bis z. Gegenwart. Lpz. 1890. — Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Lpz. 1896. — Der Wahrheitsgehalt der Religion. Lpz. 1901. — Grundlinien e. neuen Lebensanschauung. Lpz. 1907. — Die Hauptprobleme d. Religionsphilos. d. Gegenwart. 3 Vorlesungen. Berl. 1907. — Philos. d. Geschichte, in: Kultur d. Gegenwart. I, 6. Lpz. 1907. — Der Sinn u. Wert d. Lebens. Lpz. 1908. — Einführung in e. Philos. d. Geisteslebens. Lpz. 1908. — Können wir noch Christen sein? Lpz. 1911. — Erkennen u. Leben. Lpz. 1912. — Zur Sammlung d. Geister. Lpz. 1913. — Mensch u. Welt. Eine Philos. d. Lebens. Lpz. 1918. — Geistesprobleme u. Lebensfragen. Ausgew. Abschnitte aus d. Werken. Hrsg. u. eingel. von Otto Braun. Lpz. 1918. — Der Sozialismus u. s. Lebensgestaltung. Lpz. 1920. — Lebenserinnerungen. Ein Stück dt. Lebens. Lpz. 1921. — Prolegomena u. Epilog zu e. Philos. d. Geisteslebens. Berl. 1922.

Nachruf: A. Wundt, Rudolf Eucken. Rede. Langensalza 1927.

Literatur: A. Heußner, Einführung in R. Euckens Lebens- u. Weltanschauung. Götting. 1921. — R. Kade, Rud. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung f. d. Religionsphilos. Lpz. 1912. — K. Kesseler, R. Euckens Werke. Eine neue idealist. Lösung d. Lebensproblems. Lpz. 1911. — M. Müller, Individualitäts- u. Persönlichkeitsgedanke bei Eucken. Erlanger Diss. 1916. — O. Siebert, R. Euckens Welt- und Lebensanschauung u. d. Hauptprobleme d. Gegenwart. Langensalza 1904.

3. Kapitel: Die Wissenschaft

MAX WEBER

Werke: Die röm. Agrargesch. in ihrer Bedeutung f. d. Staats- u. Privatrecht. Stuttg. 1891. — Wissenschaft als Beruf. Münch. 1919. — Gesammelte polit. Schriften. Münch. 1921. — Wirtschaft u. Gesellschaft. Tüb. 1922. — *Nachlaß:* Wirtschaftsgeschichte. Abriß d. universalen Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. Aus d. nachgelass. Vorlesungen hrsg. v. S. Hellmann u. M. Palyi. Münch. 1923.

Gesamtausgabe: Tübingen 1921—1924: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde; — Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre; — Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; — Gesammelte Aufsätze zur Soziologie u. Sozialpolitik.

Festschrift: Hauptprobleme d. Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber. In Gemeinsch. m. G. v. Schulze-Gaevernitz, hrsg. v. M. Palyi. Münch. 1923.

Literatur: H. J. Grab, Der Begriff d. Rationalen in d. Soziologie Max Webers. Karlsruhe 1927. — K. Jaspers, Max Weber. Deutsches Wesen im polit. Denken, im Forschen u. Philosophieren. Oldenbg. 1932. — A. Mettler, M. Weber u. die philos. Problematik uns. Zeit. Mit e. Bibliogr. d. Arb. üb. Max Weber (Stud. u. Bibl. 9) Lpz. 1934. — B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus. Eine methodolog. Untersuchung üb. das Verh. v. Theorie u. Gesch. bei Menger, Schmoller u. Max Weber. Tüb. 1928. — H. Rickert, M. Weber u. s. Stellung z. Wissenschaft. (Logos XV) 1926. — A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einl. in d. verstehende Soziologie. Wien 1932. — Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Tüb. 1926. — G. Weippert, Vom Wert-

urteilsstreit zur polit. Theorie. (Weltwirtschaftl. Archiv 49) 1939. — E. Wolf, Max Webers ethischer Kritizismus u. d. Probl. der Metaphysik (Logos XIX) 1930.

ERNST TROELTSCH

Darstellung: Philos. d. Gegenwart i. Selbstdarst. Bd. II.

Werke: Vernunft u. Offenbarung b. Johann Gerhard u. Melanchthon. Untersuchungen z. Gesch. d. altprotestant. Theologie. Gött. 1891. — Rich. Rothe, Gedächtnisrede. Freib. i. Br. 1899. — Die wissenschaftl. Lage u. ihre Anforderungen an d. Theologie. Tüb. 1900. — Die Absolutheit d. Christentums u. die Religionsgeschichte. Vortrag. Tüb. 1901. — Religionsphilosophie, in: Die Philos. im Beginn d. 20. Jahrh. Festschrift f. Kuno Fischer. Heidelb. 1904. — Das Historische in Kants Religionsphilos. Zugl. e. Beitr. zu d. Untersuchungen über Kants Philos. d. Gesch. Berl. 1904. — Psychologie u. Erkenntnistheorie i. d. Religionswissenschaft. Untersuchg. üb. d. Bedeutung d. Kantischen Relig.-Lehre f. d. heut. Relig.-Wissensch. Vortrag. Tübingen 1905. — Die Bedeutung d. Protestantismus f. d. Entstehung d. mod. Welt. Vortrag. Münch. 1906. — Augustin, die christl. Antike u. d. Mittelalter. Im Anschl. an d. Schrift „De civitate Dei". Münch. 1915. — Die Dynamik d. Geschichte n. d. Geschichtsphilos. d. Positivismus. Berl. 1919. — Deutsche Bildung. Darmstadt 1919. — Die Sozialphilos. d. Christentums. Gotha 1922. — Der Historismus u. s. Überwindung. 5 Vorträge. Berl. 1924. — Spektator-Briefe. Aufsätze üb. d. dt. Revolution u. d. Weltpolitik 1918/22. Tüb. 1924. — Deutscher Geist u. Westeuropa. Gesammelte kulturphilos. Aufsätze u. Reden. Tüb. 1925. — Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen a. d. Jahr. 1911 u. 1912. Münch. 1925.

Gesamtausgabe: Gesammelte Schriften. 4 Bde. Tüb. 1912—1925: I. Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen. — II. Zur religiösen Lage, Religionsphilos. u. Ethik. — III. Der Historismus u. seine Probleme. — IV. Aufsätze z. Geistesgesch. u. Religionssoziologie.

Literatur: K. Fellner, Das überweltl. Gut u. die innerweltl. Güter. Eine Auseinandersetzung m. Ernst Troeltschs Theorie üb. das Verhältnis v. Religion u. Kultur. Lpz. 1927. — K. Heussi, Die Krisis d. Historismus. Tüb. 1932. — O. Hintze, Troeltsch u. d. Probleme d. Historismus. (Hist. Zeitschr. 135) 1927. — W. Köhler, Ernst Troeltsch. Tüb. 1941. — P. Mezger, Die Absolutheit d. Christentums u. die Religionsgesch. Tüb. 1912. — F. Parpert, Die Aufgabe d. geschichtl. Abstraktion. Eine Auseinandersetzung m. Ernst Troeltschs Geschichtsmethodologie. Gött. 1919. — F. J. v. Rintelen, Der Versuch e. Überwindung d. Historismus b. Ernst Troeltsch. (Dt. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. VIII) 1930. — G. Spaleck, Religionssoziolog. Grundbegriffe b. Troeltsch. Bleicherode 1937. — E. Spieß, Die Religionstheorie v. Ernst Troeltsch. Paderborn 1927. — F. Wieneke, Die Entwicklung d. philos. Gottesbegriffs bei Troeltsch. Soldin 1929.

4. Kapitel: Die Vorläufer der Gegenwartsphilosophie im 19. Jahrhundert

SÖREN KIERKEGAARD

Werke: Die Tagebücher, ausgew. u. übersetzt v. Th. Häcker. 2 Bde. Innsbruck 1923. — Die Reinheit d. Herzens. Eine Beichtrede. Münch. 1924. — Der Pfahl im Fleisch. Innsbruck 1922. — Kritik d. Gegenwart. Innsbruck 1922. — Religiöse Reden. Münch. 1922. — Der Begriff d. Auserwählten. Hellerau 1917. — Der Einzelne u. d. Kirche. Über Luther und d. Protestantismus. (Ausw. aus Kierkegaards Journalen.) Berl. 1934.

Gesamtausgabe: Ges. Werke. Unverkürzt hrsg. v. H. Gottsched u. Chr. Schrempf. 12 Bde. Jena 1910—1925: I./II. Entweder — Oder. — III. Furcht

u. Zittern. Die Wiederholung. — IV. Stadien auf d. Lebensweg. — V. Der Begriff d. Angst. — VI./VII. Philos. Brocken. Abschließende unwissenschaftl. Nachschrift. — VIII. Die Krankheit zum Tode. — IX. Einübung im Christentum. — X. Der Gesichtspunkt f. meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Zwei kleine ethisch-relig. Abhandlgn. Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller. — XI. Zur Selbstprüfung d. Gegenwart anbefohlen. — XII. Der Augenblick.

Literatur: K. Barth, Kierkegaard der Denker. (Zwischen d. Zeiten IV). 1926. — A. Baeumler, Hegel und Kierkegaard, in: Stud. z. dt. Geistesgesch. Berl. 1937. — T. Bohlin, S. Kierkegaard u. d. religiöse Denken d. Gegenwart. Berl. 1923. — Ders., Kierkegaards Leben u. Werden. Kurze Darst. a. Grund d. ersten Quellen. Gütersloh 1927. — Ders., Kierkegaards dogmat. Anschauung in ihrem geschichtl. Zusammenhang. Gütersloh 1927. — H. Diem, Philosophie u. Christentum bei Kierkegaard. Münch. 1929. — F. C. Fischer, Die Nullpunkt-Existenz. Dargest. an der Lebensform Sören Kierkegaards. Münch. 1933. — E. Geismar, Sören Kierkegaard, seine Lebensentwicklung u. s. Wirksamkeit als Schriftsteller. In 6 Teilen. Gütersloh 1929. — A. Gilg, Sören Kierkegaard. Münch. 1926. — R. Guardini, Der Ausgangspunkt d. Denkbewegung bei Sören Kierkegaard. (Hochland, 24. Jahrg.) 1926/27. — Th. Haecker, Sören Kierkegaard u. d. Philos. d. Innerlichkeit. Eßlingen 1913. — E. Hirsch, Kierkegaard-Studien. 2 Bde. Gütersloh 1933. — H. Höffding, Kierkegaard als Philosoph. Stuttg. 1896. — K. Meusers, Der existierende Denker bei Kierkegaard. Köln. Diss. 1926. — O. P. Monrad, Sören Kierkegaard. Sein Leben u. s. Werk. Jena 1909. — H. Reuter, Sören Kierkegaards religionsphilos. Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilos. System. Lpz. 1914. — H. Seifert, Die Konkretion d. Daseins bei Kierkegaard. Erlang. Diss. 1929. — M. Thust, Sören Kierkegaard, d. Dichter des Religiösen. Grundlagen e. Systems d. Subjektivität. Münch. 1931.

NIETZSCHE UND DIE NIETZSCHEBEWEGUNG

Gesamtausgaben: Zur Geschichte d. ersten Ausgaben s. Oesterreich in Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Philos. Bd. IV, 12. Aufl. Berl. 1923, S. 544 f. — Großoktavausgabe in 20 Bänden. Lpz. 1895 ff. — Kleinoktavausgabe in 16 Bänden. Lpz. 1899 ff. — Taschenausgabe in 11 Bänden. Lpz. 1906 ff. — Musarion-Ausgabe in 21 Bänden und 2 Registerbänden. Münch. 1920 ff. — Dünndruckausgabe in 6 Bänden u. 2 Ergänzungsbänden, hrsg. v. Alfred Baeumler. Lpz. 1930 ff. — Textlich dass. in 12 Bänden. Lpz. 1930 ff. (Kröners Taschenausgabe Bd. 70—78, 82, 83 u. 100.) — Historisch-kritische Gesamtausgabe. Münch. 1933 ff. — Gesammelte Briefe. 5 Bde. Berl. 1900 ff., seit 1907 Lpz.

Literatur: A. Baeumler, s. d. — E. Bertram, Nietzsche, Versuch e. Mythologie. Berl. 1918. — O. Becker, Nietzsches Beweise f. seine Lehre v. d. ewigen Wiederkunft (Bl. f. dt. Philos. IX) 1936. — G. Deesz, Die Entwicklung d. Nietzschebildes in Deutschland. Würzburg 1933. — W. Emmerich, Wahrheit u. Wahrhaftigkeit i. d. Philos. Nietzsches. Halle 1933. — F. Giese, Nietzsche — die Erfüllung. Tüb. 1934. — H. Härtle, Nietzsche u. d. Nationalsozialismus. Münch. 1937. — G. Haeuptner, Die Geschichtsansicht d. jungen Nietzsche. Versuch e. immanenten Kritik d. 2. Unzeitgemäß. Betrachtg.: „Vom Nutzen u. Nachteil d. Historie f. d. Leben". Stuttg. 1936 — H. Heimsoeth, Nietzsches Idee d. Geschichte. Tüb. 1938. — Ders., Zur Anthropologie Friedrich Nietzsches (Bl. f. dt. Philos. XVII) 1943. — K. Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf m. Sokrates u. Plato. Dresden 1922. — Ders., Nietzsche als Richter uns. Zeit. Breslau 1923. — Ders., Wagner u. Nietzsche. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert. Breslau 1924. — Ders., Gesundheit u. Krankheit in Nietzsches Leben u. Werk. Berl. 1926. — Ders., Über Deutung u. Einordnung von Nietzsches „System". (Kantstudien XLI) 1936. — K. Jaspers, s. d. — O. Kein, Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche u. Schelling. Berl. 1935. — L. Klages, s. d. — F. Meß, Nietzsche der Gesetzgeber. Lpz. 1930. — H. E. Miesen, Das

Problem des Selbstverständnisses i. d. Philos. Friedrich Nietzsches. Würzbg. 1938. — B. Noll, Das Wesen von Friedr. Nietzsches Idealismus. 4 Vorträge. Köln 1940. — H. Prinzhorn, Nietzsche u. d. 20. Jahrh. 2 Reden. Heidelb. 1928. — R. Reininger, Fr. Nietzsches Kampf um den Sinn d. Lebens. Der Ertrag s. Philos. f. d. Ethik. Wien 1922. — A. Riehl, Friedr. Nietzsche, der Künstler u. d. Denker. Stuttg. 1897. — R. Richter, Friedr. Nietzsche, sein Leben u. s. Werk. Lpz. 1903. — H. Römer, Nietzsche. 2 Bde. Lpz. 1921. — W. Rosengarth, Nietzsche und George. Lpz. 1934. — E. Ruprecht, Der Mythos b. Wagner u. Nietzsche. Berl. 1938. — G. Scheuffler, Fr. Nietzsche im Dritten Reich. Erfurt 1933. — W. Schlegel, Nietzsches Geschichtsauffassung. Würzburg 1937. — U. Steiff, Fr. Nietzsches Philos. d. Triebes. Würzbg. 1940. — H. Tellenbach, Aufgabe u. Entwicklung im Menschenbild d. jungen Nietzsche. Würzbg. 1938. — K. Umland, Nietzsches Würdigung d. Menschen. Eine Deutung aus d. Problemen d. Gegenwart. Würzbg. 1938. — H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph. Berl. 1916. — A. Vetter, Nietzsche. Münch. 1926. — P. Wolff, Nietzsche u. d. christl. Ethos. Regensbg. 1940. — Fr. Würzbach, Die Wandlung d. Deutung Nietzsches. (Bl. f. dt. Philos. IV) 1930. — Ders., Das Vermächtnis Friedr. Nietzsches. Versuch e. neuen Auslegung allen Geschehens u. einer Umwertung aller Werte. Aus d. Nachlaß u. nach d. Intentionen Nietzsches geordnet. Salzbg. 1940. (Neuausgabe d. Willens z. Macht.) — Th. Ziegler, Friedr. Nietzsche. Berl. 1900.

II. TEIL: AUFLÖSUNG UND ÜBERGANG

1. Kapitel: Dialektik

WILHELM WINDELBAND

Werke: Die Lehren v. Zufall. Berl. 1870. — Über d. Gewißheit d. Erkenntnis. Berl. 1873. — Die Gesch. d. neueren Philos. 2 Bde. Lpz. 1878—1880. — Präludien. Aufsätze u. Reden zur Einl. in d. Philos. Freib. i. Br. 1884, ab 4. Aufl. in 2 Bdn. Tüb. 1911. — Gesch. d. Philos. Freib. i. Br. 1892. — Vom System d. Kategorien, in: Philos. Abhandlungen Ch. Sigwart zu s. 70. Geburtstag gewidmet. Tüb. 1900. — Über Willensfreiheit. 12 Vorlesungen. Tüb. 1904. — Logik, in: Die Philos. i. Beginn d. 20. Jahrh. Festschr. f. Kuno Fischer. Heidelb. 1904. — Die Philos. im dt. Geistesleben d. 19. Jahrh. 5 Vorlesungen. Tüb. 1909. — Die Erneuerung d. Hegelianismus. Sitz. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1910. — Über Gleichheit u. Identität. Ebd. 1910. — Über Sinn u. Wert d. Phänomenalismus. Ebd. 1912. — Kulturphilos. u. transzendentaler Idealismus. (Logos I) 1910. — Die Prinzipien d. Logik, in: Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften. Tüb. 1912. — Einleitung i. d. Philos. Tüb. 1914. — Die Hypothese d. Unbewußten. Sitz. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1914. — *Nachlaß:* Geschichtsphilos. Eine Kriegsvorlesung. Fragment a. d. Nachlaß. Hrsg. v. Wolfgang Windelband u. Bruno Bauch. Berl. 1916.

Literatur: A. Hoffmann, Das Systemprogramm der Philos. d. Werte. Eine Würdigung d. Axiologie W. Windelbands. Erfurt 1922. — H. Pichler, W. Windelbands Einleitung in d. Philos. (Kantstudien XIX) 1914. — H. Rickert, W. Windelband. Tüb. 1915. — A. Ruge, W. Windelband. Lpz. 1917.

BRUNO BAUCH

Darstellungen: Philos. d. Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. II. — Dt. syst. Philos. nach ihren Gestaltern. Bd. I.

Werke: Glückseligkeit und Persönlichkeit in d. kritischen Ethik. Stuttg. 1902. — Luther u. Kant. Berl. 1904. — Ethik, in: Philos. d. 20. Jahrh., Festschr. f. Kuno Fischer. Heidelb. 1904. — Das Substanzproblem in d. griech.

Philos. bis z. Blütezeit. Heidelb. 1910. — Studien z. Philos. d. exakten Wissenschaften. Heidelb. 1911. — Otto Liebmann. (Anhang zu: Liebmann, Kant und d. Epigonen, Neuausgabe.) Berl. 1912. — Gesch. d. neueren Philos. bis Kant. (Slg. Göschen.) Lpz. 1908. — Immanuel Kant. (Slg. Göschen.) Lpz. 1911. — Über den Begriff d. Naturgesetzes. (Kantstudien XIX) 1914. — Vom Begriff d. Nation. E. Kapitel z. Geschichtsphilos. Vortrag. Berl. 1916. — Immanuel Kant. Berl. 1917. — Fichte und der deutsche Gedanke. Hamb. 1917. — Lotzes Logik u. ihre Bedeutung im dt. Idealismus. (Beitr. z. Philos. d. dt. Idealismus, I. Bd.) 1918. — Fichte u. unsere Zeit. Rede. Erfurt 1920. — Anfangsgründe d. Philos. Gotha 1920. — Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Lpz. 1923. — Das transzendentale Subjekt. (Logos XII) 1923/1924. — Das Naturgesetz. Lpz. 1924. — Logos und Psyche. (Logos XV) 1926. — Philos. d. Lebens u. Philos. d. Werte Langensalza 1927. — Fichte u. d. deutsche Staatsgedanke. Ein Vortrag. Langensalza 1925. — Der Geist v. Potsdam u. d. Geist v. Weimar. Eine Rede. Jena 1926. — Die Idee. Lpz. 1926. — Die erzieher. Bedeutung der Kulturgüter. Lpz. 1930. — Wert und Zweck. (Bl. f. dt. Philos. VIII) 1934. — Grundzüge d. Ethik. Stuttg. 1935.

Nachruf: v. P. Bommersheim, in: Bl. f. dt. Philos. XVI, 1942.

Literatur: P. Bommersheim, Die Philos. Bruno Bauchs in ihrer pädag. Bedeutung. (Philos. u. Schule IV) 1932. — E. Keller, Das Problem d. Irrationalen im wertphilos. Idealismus d. Gegenwart. Berl. 1931. — Ders., Br. Bauch als Philosoph d. vaterländ. Gedankens. Langensalza 1928. — Ders., Die Philos. Br. Bauchs als Ausdruck germ. Geisteshaltung. Stuttg. 1935. — F. Kuntze, Wahrheit u. Wirklichkeit. (Kantstudien XXXIII) 1928. — P. Natorp, Bruno Bauchs „Immanuel Kant“. (Kantstudien XXII) 1918.

DILTHEYBEWEGUNG UND THEODOR LITT

Diltheybewegung

Hans Freyer: Antäus. Grundlegung e. Ethik d. bewußten Lebens. Jena 1918. — Prometheus. Ideen d. Philos. d. Kultur. Jena 1923. — Theorie des objektiven Geistes. E. Einleitung in die Kulturphilosophie. Lpz. 1923. — Der Staat. Lpz. 1925. — Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Lpz. 1930. — Typen und Stufen der Kultur, in: Handwörterbuch der Soziologie. Stuttg. 1931. — Revolution von rechts. Jena 1931. — Einleitung in d. Soziologie. Lpz. 1931. — Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe d. polit. Ethik. Hamb. 1933. — Der polit. Begriff d. Volkes. Neumünster 1933. — Pallas Athene, Ethik d. pol. Volkes. Jena 1935.

Bernhart Groethuysen: Die Entstehung der bürgerl. Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde.: I. Das Bürgertum u. d. kathol. Weltanschauung; II. Die Soziallehren d. kathol. Kirche u. d. Bürgertum. Halle 1927 bis 1930. — Philos. Anthropologie. Berl. 1931.

Georg Misch: Gesch. d. Autobiographie. Bd. I: Das Altertum. Lpz. 1931. — Lebensphilos. u. Phänomenologie. 2. Aufl. Lpz. 1931.

Erich Rothacker: Einleitung in d. Geisteswissenschaften. Tüb. 1920. — Logik u. Systematik d. Geisteswissenschaften. Münch. 1927. — Geschichtsphilos. Münch. 1934. — Die Schichten der Persönlichkeit. Lpz. 1938. — Probleme der Kulturanthropologie, in: Systematische Philosophie. Stuttg. 1942.

Eduard Spranger: Die Grundlagen d. Geschichtswissenschaft. Berl. 1905. — Wilh. v. Humboldt u. d. Humanitätsidee. Berl. 1909. — Lebensformen. Ein Entwurf. Halle 1914. — Zur Theorie d. Verstehens, in: Festschr. Joh. Volkelt z. 70. Geburtstag dargebracht. Münch. 1918. — Kultur u. Erziehung. Ges. pädag. Aufsätze. Lpz. 1919. — Der gegenwärt. Stand d. Geisteswissenschaften u. die Schule. Rede. Lpz. 1922. — Psychologie d. Jugendalters. Lpz. 1924. — Die

Frage nach der Einheit d. Psychologie. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1926. — Die Kulturzyklentheorie u. d. Problem d. Kulturverfalls. Ebd. 1926. — Die wissenschaftl. Grundlagen d. Schulverfassungslehre und Schulpolitik. Ebd. 1928. — D. dt. Bildungsideal d. Gegenwart in geschichtsphilos. Beleuchtung. Lpz. 1928. — Der Sinn d. Voraussetzungslosigkeit in d. Geisteswissenschaften. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1929. — Pädagogik, in: Aus 50 Jahren dt. Wissenschaft. Festschrift f. Fr. Schmidt-Ott z. 70. Geburtstag. Berl., Freib. i. Br., Münch., Lpz. 1930. — Der Kampf gegen d. Idealismus. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1931. — Volk, Staat u. Erziehung. Ges. Reden u. Aufsätze. Lpz. 1932. — Die Urschichten d. Wirklichkeitsbewußtseins. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1934. — Probleme d. Kulturmorphologie. Ebd. 1936. — Weltfrömmigkeit. Lpz. 1941. — *Literatur:* E. Boßhart, Die systemat. Grundlagen d. Pädagogik E. Sprangers. Lpz. 1935. — K. Bühler, Die Krise d. Psychologie. Jena 1927. — M. Vanselow, Kulturpädagogik u. Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Spranger und Litt. Berl. 1927.

Joachim Wach: Das Verstehen. Grundzüge e. Gesch. d. hermeneut. Theorie i. 19. Jahrh. 3 Bde. Tüb. 1926—33. — Einführung in d. Religionssoziologie. Tüb. 1931. — Das Problem des Todes in d. Philos. unserer Zeit. Tüb. 1934.

Felix Krueger: Der Begriff d. absolut Wertvollen als Grundbegr. d. Moralphilos. Lpz. 1896. — Über Entwicklungspsychologie, ihre sachl. u. geschichtl. Notwendigkeit. Lpz. 1915. — Über psycholog. Ganzheit. Münch. 1926. — Das Wesen d. Gefühle. Entwurf e. system. Theorie. Lpz. 1928. — Der Strukturbegriff in d. Psychologie. Jena 1931. — D. Problem d. Ganzheit. (Bl. f. dt. Philos. VI) 1932. — Zweckmäßigkeit, Sinn und Wert. (Bl. f. dt. Philos. VII) 1934. — Zur Psychologie d. Gemeinschaft. Jena 1935. — *Literatur:* R. Odebrecht, Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt d. Psychologie F. Kruegers. Berl. 1929. — A. Wellek, Das Problem d. seelischen Seins. Die Strukturtheorie F. Kruegers, Deutung u. Kritik. Lpz. 1941.

Theodor Litt

Werke: Geschichte u. Leben. Von d. Bildungsaufg. geschichtl. u. sprachl. Unterrichts. Lpz. 1918. — Individuum u. Gemeinschaft. Grundfrag. d. sozial. Theorie u. Ethik. Lpz. 1919. — Pädagogik, in: Die Kultur d. Gegenwart 6: Systemat. Philos. Lpz. 1921. — Die Methode d. pädag. Denkens. (Kantstudien XXVI) 1921. — Erkenntnis u. Leben. Unters. üb. Gliederg., Methode u. Beruf d. Wissensch. Lpz. 1923. — Die Philos. d. Gegenwart u. ihr Einfluß auf d. Bildungsideal. Lpz. 1925. — Möglichkeit und Grenzen d. Pädagogik. Abhdlgn. z. gegenwärt. Lage v. Erziehung u. Erziehungstheorie. Lpz. 1926. — Ethik der Neuzeit. Münch. 1927. — „Führen" oder „Wachsenlassen". E. Erörterung d. pädag. Grundproblems. Lpz. 1927. — Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. Lpz. 1928. — Kant u. Herder als Deuter d. geistigen Welt. Lpz. 1930. — Einleitg. in d. Philos. Lpz. 1933. — Philos. u. Zeitgeist. Lpz. 1935. — Der deutsche Geist u. d. Christentum. Lpz. 1938. — Die Selbsterkenntnis d. Menschen. Lpz. 1938. — Das Allgemeine im Aufbau d. geisteswissensch. Erkenntnis. Ber. üb. d. Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. 1941.

2. Kapitel: Phänomenalistische Wirklichkeitstheorien

HANS DRIESCH

Darstellungen: Philos. d. Gegenw. in Selbstdarstellungen. Bd. I. — Dt. systemat. Philos. nach ihren Gestaltern. Bd. I.

Werke: Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft. Lpz. 1893. — Die organ. Regulationen. Vorbereitungen z. e. Theorie d. Lebens. Lpz. 1901. — Die „Seele" als elementarer Naturfaktor. Lpz. 1903. — Naturbegriffe u. Natururteile. Analyt. Untersuch. z. reinen u. empir. Naturwiss. Lpz. 1904. —

Der Vitalismus als Geschichte u. Lehre. Lpz. 1906. — Philosophie des Organischen. Gifford Vorlesungen. 2 Bde. Lpz. 1909. (In engl. Sprache 1908.) — Ordnungslehre. E. System d. nichtmetaphys. Teiles d. Philos. Mit bes. Berücksichtig. d. Lehre v. Werden. Jena 1912. — Die Logik als Aufgabe. E. Studie üb. d. Beziehung zw. Phänomenol. u. Logik, zugl. e. Einleit. in d. Ordnungslehre. Tüb. 1913. — Zur Lehre von d. Induktion. Sitz. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1915. — Leib und Seele. E. Untersuchg. üb. d. psycho-phys. Grundproblem. Lpz. 1916. — Wirklichkeitslehre. Ein metaphys. Versuch. Lpz. 1917. — Das Problem d. Freiheit. Berl. 1917. — Logische Studien üb. Entwicklung. 2 Bde. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1918—1919. — Der Begriff der organ. Form. Berl. 1919. — Wissen u. Denken. E. Prolegomenon zu aller Philos. Lpz. 1919. — Das Ganze und die Summe. Rede. Lpz. 1921. — Geschichte d. Vitalismus. Lpz. 1922. — Der Okkultismus als neue Wissenschaft. (Psychische Studien) 1923. — Kant u. d. Ganze. (Kantstudien XXIX) 1924. — Metaphysik. Bresl. 1924. — Relativitätstheorie u. Philos. Karlsruhe 1924. — Grundprobleme d. Psychologie. Ihre Krisis in d. Gegenwart. Lpz. 1926. — Behaviorismus u. Vitalismus. Sitz. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1927/28. — Metaphysik d. Natur. Münch. 1927. — Die sittliche Tat. Ein moralphilos. Versuch. Lpz. 1927. — Der Mensch u. d. Welt. Lpz. 1928. — Theoret. Möglichkeiten d. Geschichtsphilos., in: Geist u. Gesellschaft. Kurt Breysig zu s. 60. Geburtstage, Bd. I. Bresl. 1927. — Philos. Forschungswege. Ratschläge u. Warnungen. Lpz. 1930. — Parapsychologie, die Wissenschaft v. d. „okkulten" Erscheinungen. Münch. 1932. — Die Überwindung d. Materialismus. Zürich 1935. — Die Maschine u. d. Organismus. Lpz. 1935. — Schopenhauers Stellung zur Parapsychologie, in: Jahrbuch d. Schopenhauergesellsch. XXIII. Heidelb. 1936. — Alltagsrätsel d. Seelenlebens. Stuttg. 1938. — Selbstbesinnung u. Selbsterkenntnis. Lpz. 1940. — Biologische Probleme höherer Ordnung. Lpz. 1941.

Festschrift: Zum 60. Geburtstag. 2 Tle. (1. Wissen u. Leben. Hrsg. v. H. Schneider u. W. Schingnitz; 2. Ordnung u. Wirklichkeit. Hrsg. v. W. Schingnitz). Lpz. 1927. — Festschrift f. H. D. 2 Bde. (Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen 111 u. 112). Berlin 1927.

Literatur: A. Gehlen, Zur Theorie d. Setzens und des setzunghaften Wissens bei Driesch. Lpz. 1927. — O. Heinichen, Drieschs Philos. Lpz. 1924. — W. Schulze-Soelde, Hans Driesch. (Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung III) 1927. — E. Ungerer, H. Drieschs Philos. d. Organischen. (Bl. f. dt. Philos. XV) 1941. — S. a. W. Durant, Die großen Denker, übers. v. A. Hecht. Mit Vorwort v. H. Driesch. Zürich 1930.

HUGO DINGLER

Werke: Grundlinien e. Kritik u. exakten Theorie d. Wissenschaften, insbes. d. mathematischen. Münch. 1907. — Grenzen u. Ziele d. Wissenschaft. Lpz. 1910. — Die Grundlagen d. angewandten Geometrie. Eine Untersuchung üb. d. Zusammenhang zw. Theorie u. Erfahrung in d. exakten Wissenschaften. Lpz. 1911. — Die Grundlagen d. Naturphilos. Lpz. 1913. — Das Prinzip d. log. Unabhängigkeit in d. Mathematik zugl. als Einführung in d. Axiomatik. Münch. 1915. — Die Grundlagen d. Physik. Synthet. Prinzipien d. math. Naturphilos. Berl. 1919. — Physik u. Hypothesen. Versuch e. induktiv. Wissenschaftslehre nebst e. krit. Analyse d. Fundamente d. Relativitätstheorie. Berl. 1921. — Relativitätstheorie u. Ökonomieprinzip. Lpz. 1922. — Theorie u. Empirie. (Kantstudien XXVIII) 1923. — Das Problem d. absoluten Raumes in histor.-krit. Behandlung. Lpz. 1923. — Die Grundgedanken d. Machschen Philos. Lpz. 1924. — Der Zusammenbruch d. Wissenschaft u. d. Primat d. Philos. Münch. 1926. — Das Experiment. Sein Wesen u. s. Geschichte. Münch. 1928. — Metaphysik als Wissenschaft v. Letzten. Münch. 1929. — Das System. Das philos.-rationale Grundproblem u. die exakte Methode d. Philos. Münch. 1930. — Philos. d. Logik u. Arithmetik. Münch. 1931. — Der Glaube an d.

Weltmaschine u. seine Überwindung. Stuttg. 1932. — Geschichte d. Naturphilos. Berl. 1932. — Die Grundlagen d. Geometrie. Stuttg. 1933. — Das Handeln im Sinne d. höchsten Zieles. (Absolute Ethik.) Münch. 1935. — Methodik statt Erkenntnistheorie u. Wissenschaftslehre. (Kantstudien XLI) 1936.

Literatur: A. Messer, Der Ausgangspunkt d. Wirklichkeitserkenntnis. (Dingler u. d. krit. Realismus.) (Kantstudien XXXII) 1927.

HEINRICH MAIER

Werke: Die Syllogistik d. Aristoteles. 3 Bde. Tüb. 1896—1900. — Logik u. Erkenntnistheorie, in: Festschrift f. Chr. Sigwart. Tüb. 1900. — Psychologie d. emotionalen Denkens. Tüb. 1908. — An der Grenze d. Philos. Melanchthon — Lavater — David Friedr. Strauß. Tüb. 1909. — Sokrates. Sein Werk u. seine geschichtl. Stellung. Tüb. 1913. — Das geschichtl. Erkennen. Rede. Göttingen 1914. — Logik u. Psychologie, in: Festschrift f. Alois Riehl. Von Freunden u. Schülern zu s. 70. Geburtstag dargebracht. Halle 1914. — Alois Riehl. (Kantstudien XXXI) 1926. — Philos. d. Wirklichkeit. 3 Tle. Tüb. 1926 bis 1935. — Die mechanische Naturbetrachtung u. die „vitalistische" Kausalität. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1928. — Die Anfänge d. Philos. d. dt. Idealismus. Ebd. 1930.

Nachrufe: E. Spranger, Gedächtnisrede auf Heinr. Maier. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1934. — H. Hartmann, in: Bl. f. dt. Philos. VIII, 1934.

Literatur: N. Hartmann, H. Maiers Beitrag z. Problem d. Kategorien. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1938.

ERICH JAENSCH

Werke: Zur Analyse d. Gesichtswahrnehmungen. Experimentell-psycholog. Untersuchungen nebst Anwendung auf die Pathol. d. Sehens. Lpz. 1909. — Über die Wahrnehmung d. Raumes. Eine experimentell-psycholog. Untersuchung nebst Anwendung auf Ästhetik u. Erkenntnislehre. Lpz. 1911. — Die Eidetik u. die typolog. Forschungsmethode in ihrer Bedeutg. f. d. Jugendpsychol. u. Pädag., f. d. allg. Psychol. u. d. Psychophysiologie d. menschl. Persönlichkeit. Lpz. 1925. — Zum Gedächtnis v. Alois Riehl (Kantstudien XXX) 1925. — Pestalozzi, Der Geist u. d. Erbe s. Wirkens im Lichte d. Gegenwartsaufgaben v. Kultur, Philos. u. Psychol. Lpz. 1927. — Grundformen menschl. Seins. Berl. 1929. — Wirklichkeit u. Wert i. d. Philos. u. Kult. d. Neuzeit. Prolegomena zur philos. Forschung auf d. Grundlage philos. Anthropologie nach empir. Methode. Berl. 1929. — Über d. Aufbau d. Bewußtseins. Lpz. 1930. — Studien zur Psychol. menschl. Typen. Von E. Jaensch u. Mitarbeitern. Lpz. 1930. — Vorfragen d. Wirklichkeitsphilos. Lpz. 1931. — Über d. Grundlagen d. menschl. Erkenntnis. (Über d. Aufbau d. Wahrnehmungswelt, Bd. II.) Lpz. 1931. — Die Wissenschaft u. d. dt. völk. Bewegung. Marburg 1933. — Die Lage u. die Aufgaben d. Psychol. Lpz. 1934. — Zur Neugestaltung d. dt. Studententums u. d. Hochschule. Lpz. 1937. — Die Psychol. u. die Wandlungen im dt. Idealismus. Jena 1937. — Der Gegentypus. Psych.-anthropol. Grundlagen d. Kulturphilos., ausgehend v. dem, was wir überwinden wollen. Lpz. 1938. — Jaensch u. Althoff, Mathem. Denken und Seelenform. Vorfragen d. Pädag. u. völk. Neugestaltung d. mathem. Unterrichts. Lpz. 1939.

Literatur: G. H. Fischer, E. R. Jaensch - Werk u. Vermächtnis. Lpz. 1940.

RUDOLF CARNAP

Werke: Der Raum. E. Beitrag z. Wissenschaftslehre. Charlottenbg. 1922. — Über die Aufgabe d. Physik. (Kantstudien XXVIII) 1923. — Physikalische Begriffsbildung. Karlsruhe 1926. — Der logische Aufbau d. Welt. Berl. 1928. — Scheinprobleme d. Philos. Das Fremdphysische u. d. Realismusstreit. Lpz.

1928. — Abriß der Logistik. Wien 1929. — Die Mathematik als Zweig d. Logik. (Bl. f. dt. Philos. IV) 1930. — Die Aufgabe d. Wissenschaftslogik. Wien 1934. — Logische Syntax d. Sprache. Wien 1934.

Literatur: H. Driesch, in: Philos. Forschungswege. Ratschläge u. Warnungen. Lpz. 1930.

3. Kapitel: Phänomenalistische Metaphysik

MAX SCHELER

Werke: Beiträge zur Feststellung d. Beziehungen zwisch. d. log. u. eth. Prinzipien. Jenaer Diss. 1897. Jena 1899. — Die transzendentale u. die psychol. Methode. Grundsätzl. Erörterungen zur philos. Methodik. Lpz. 1900. — Über Ressentiment u. moral. Werturteil. Lpz. 1912. — Der Formalismus in d. Ethik u. die materiale Wertethik. 2 Tle. Halle 1913—1916. — Zur Phänomenologie u. Theorie d. Sympathiegefühle. Halle 1913. — Der Genius d. Krieges u. der dt. Krieg. Lpz. 1915. — Krieg u. Aufbau. Lpz. 1916. — Die Ursachen d. Deutschenhasses. Lpz. 1917. — Vom Umsturz d. Werte. 2 Bde. Lpz. 1919. (2. Aufl. d. „Abhandlungen u. Aufsätze". Lpz. 1915) — Vom Ewigen im Menschen. Bd. 1. Lpz. 1921. — Schriften zur Soziologie u. Weltanschauungslehre. 3 Bde. Lpz. 1923—1924. — Probleme einer Soziologie d. Wissens, in: Versuche zu einer Soziologie d. Wissens. Hrsg. v. M. Scheler. Münch. 1924. — Die Formen d. Wissens u. die Bildung. Bonn 1925. — Die Wissensformen u. d. Gesellschaft. Lpz. 1926. — Die Stellung d. Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928. — Mensch u. Geschichte. Zürich 1929. — Philos. Weltanschauung. Bonn 1929. — *Nachlaß:* Schriften aus d. Nachlaß, Bd. I. Berl. 1933.

Nachruf: N. Hartmann, in: Kantstudien XXXIII, 1928.

Literatur: J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie d. Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverst. dargest. u. beurteilt. Freib. i. Br. 1924. — H. Kerler, M. Scheler und die impersonalist. Lebensanschauung. Ulm 1917. — E. Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman. Freiburg i. Br. 1923. — S. Wilhelm, Das Bild des Menschen in der Philos. Max Schelers. Dresdener Diss. 1937.

4. Kapitel: Die Kulturphilosophie

GRAF HERMANN KEYSERLING

Darstellung: Philos. d. Gegenwart i. Selbstdarstellungen. Bd. IV.

Werke: Das Gefüge der Welt. Versuch e. krit. Philos. Münch. 1906. — Unsterblichkeit. E. Kritik d. Beziehungen zw. Naturgeschehen u. menschl. Vorstellungswelt. Münch. 1907. — Prolegomena zur Naturphilos. Münch. 1910. — Zur Psychologie der Systeme. (Logos I) 1911. — Das Wesen der Intuition. (Logos III) 1912. — Das Reisetagebuch eines Philosophen. Münch. 1919. — Philosophie als Kunst. Darmstadt 1920. — Schöpferische Erkenntnis. Darmstadt 1922. — Politik, Wirtschaft, Weisheit. Darmstadt 1922. — Menschen als Sinnbilder. Darmstadt 1926. — Die neuentstehende Welt. Darmstadt 1926. — Wiedergeburt. Darmstadt 1927. — Das Spektrum Europas. Heidelb. 1928. — Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt. Stuttg. 1930. — Südamerikanische Meditationen. Darmstadt 1932. — Betrachtungen der Stille u. Besinnlichkeit. Jena 1941. — Der Weg zur Vollendung. Mitteilungen der Schule der Weisheit, Darmstadt. Hrsg. v. Grafen Hermann Keyserling. Darmstadt 1920 ff. — Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrb. d. Schule der Weisheit. Hrsg. v. Grafen Hermann Keyserling. Darmstadt 1919 ff.

Literatur: H. Adolph, Die Philosophie des Grafen Keyserling. Stuttg. 1927. — P. Feldkeller, Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen.

Die Erkenntnisgrundlagen d. Reisetagebuches eines Philosophen. Darmstadt 1922. — R. Röhr, Keyserlings magische Geschichtsphilos. Lpz. 1939. — W. Vollrath, Graf Keyserling und seine Schule. Lpz. 1923.

OSWALD SPENGLER

Werke: Heraklitische Studie üb. d. energet. Grundgedanken seiner Philos. Halle 1904. — Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. 2 Bde. Münch. 1918—1922. — Preußentum und Sozialismus. Münch. 1920. — Pessimismus? Berl. 1921. — Der Mensch und die Technik. Münch. 1931. — Politische Schriften. Münch. 1933. — Jahre der Entscheidung. Münch. 1933. — Reden und Aufsätze. Münch. 1937.

Literatur: B. Bácskai, Verfall und Aufstieg der Kulturen. Berl. 1943. — G. Briefs, Untergang des Abendlandes, Christentum u. Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Spengler. Freib. i. Br. 1920. — Th. L. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte. Philos. Grundlagen zu einer jed. Geschichtsphilos. Tüb. 1921. — M. Schroeter, Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker. Münch. 1922. — A. Zweiniger, Spengler im Dritten Reich. Antwort auf O. Spenglers „Jahre der Entscheidung". Oldenburg 1933. — Spenglerheft, Logos IX, 2, 1921.

III. TEIL: AUFBAU

1. Kapitel: Existenzphilosophie

EBERHARD GRISEBACH

Werke: Kultur als Formbildung. Jenaer Diss. 1910. — Kulturphilos. Arbeit d. Gegenwart. E. synth. Darst. ihrer bes. Denkweisen. Weida i. Th. 1914. — Wahrheit u. Wirklichkeiten. Entwurf zu e. metaphys. System. Halle 1919. — Die Schule des Geistes. Halle 1921. — Probleme d. wirklichen Bildung. Münch. 1923. — Erkenntnis u. Glaube. Rede. Halle 1923. — Die Grenzen des Erziehers u. s. Verantwortung. Halle 1924. — Gegenwart. Eine krit. Ethik. Halle 1928. — Gemeinschaft u. Verantwortung. Vortrag. Zürich 1932. — Freiheit und Zucht. Zürich 1936. — Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede üb. die gegenwärt. Krise d. Wahrheitsbegriffs u. 10 Thesen z. europ. Grundlagenproblem. Bern 1941. — Die Schicksalsfrage d. Abendlandes. Sturmzeit, Grundlagenbesinnung, Aufbaugedanken. Bern 1942.

KARL JASPERS

Werke: Allgem. Psychopathologie. E. Leitfaden f. Studierende, Ärzte u. Psychologen. Berl. 1913. — Psychol. d. Weltanschauungen. Berl. 1919. — Strindberg u. van Gogh. Versuch e. pathograph. Analyse unter vergleich. Heranziehung v. Swedenborg u. Hölderlin. Lpz. 1922. — Die Idee d. Universität. Berl. 1923. — Max Weber. Rede. Tüb. 1926. — Max Weber. Dt. Wesen im polit. Denken, im Forschen u. Philosophieren. Oldenburg 1932. — Die geistige Situation d. Zeit. Berl. 1931. — Philosophie. 3 Bde. Berl. 1932. — Vernunft u. Existenz. 5 Vorlesungen. Groningen 1935. — Existenzphilosophie. 3 Vorlesungen, geh. am Freien Deutschen Hochstift in Frankf. a. M., Sept. 1937. Berl. 1938. — Nietzsche. Einführg. in d. Verständnis s. Philosophierens. Berl. 1936. — Descartes u. d. Philos. Berl. 1937.

Literatur: O. F. Bollnow, Existenzphilos. u. Geschichte. (Bl. f. dt. Philos. XI) 1938. — Ders., Existenzphilosophie, in: Systematische Philosophie. Stuttg. 1942. — A. Gehlen, Jaspers' Philos. (Bl. f. dt. Philos. VI) 1932. — (S. a. unt. Heidegger.)

PAUL HÄBERLIN

Werke: Wissenschaft u. Philos. 2 Bde. Basel 1910—1912. — Das Ziel d. Erziehung. Basel 1917. — Wege u. Irrwege d. Erziehung. Grundzüge e. allgem. Erziehungslehre. Basel 1918. — Der Gegenstand d. Psychol. Eine Einf. in d. Wesen d. empir. Wissensch. Berl. 1921. — Der Leib u. d. Seele. Basel 1923. — Der Geist u. d. Triebe. Eine Elementarpsychol. Basel 1924. — Der Charakter. Basel 1925. — Das Gute. Basel 1926. — Leib u. Seele. Bern 1927. — Das Geheimnis d. Wirklichkeit. Basel 1927. — Die Suggestion. Basel 1928. — Allg. Ästhetik. Basel 1929. — Philos. als Abenteuer d. Geistes. Zürich 1930. — Das Wesen d. Philos. Eine Einführung. Münch. 1934. — Möglichkeit u. Grenzen d. Erziehung. Zürich 1936. — Leitfaden d. Psychologie. Frauenfeld 1937. — Naturphilos. Betrachtungen. Eine allgem. Ontologie. Zürich 1939. — Der Mensch. Eine philos. Anthropologie. Zürich 1941.

Literatur: W. Grebe, in: Bl. f. dt. Philos. IX, 1935. — P. Kamm, Philos. u. Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen. Münch. 1938.

2. Kapitel: Ontologie

HANS PICHLER

Werke: Die Erkennbarkeit d. Gegenstände. Wien 1909. — Üb. Chr. Wolffs Ontologie. Lpz. 1910. — Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Lpz. 1912. — Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant. (Kantstudien XVIII) 1913. — Zur Lehre von Gattung u. Individuum. (Beitr. z. Philos. d. dt. Idealismus I) 1918. — Leibniz. Ein harmonisches Gespräch. Graz 1919. — Grundzüge e. Ethik. Graz 1919. — Von d. Einseitigkeit d. Gedanken. Graz 1919. — Zur Philos. d. Geschichte. Tüb. 1922. — Zur Logik d. Gemeinschaft. Tüb. 1924. — Vom Wesen d. Erkenntnis. Erfurt 1926. — Die Logik d. Seele. Erfurt 1927. — Die Trilogie d. Weltanschauung, in: Probleme d. Weltanschauungslehre. Darmstadt 1927. — Zum System d. Kategorien. (Logos IX) 1930. — Schicksal, Freiheit, Fügung. (Bl. f. dt. Philos. III) 1930. — Die Problematik d. polit. Moral. (Archiv f. angew. Soziologie III) 1931. — Die Objektivität i. d. Politik. (Bl. f. dt. Philos. VII) 1933. — Vernunft u. Verstand. (Bl. f. dt. Philos. VIII) 1934. — Vom Wesen d. Verneinung u. d. Unwesen des Nichtseins. (Bl. f. dt. Philos. VIII) 1934. — Besinnung üb. Glück u. Unglück. (Kantstudien XLI) 1936. — Einführ. in d. Kategorienlehre. Berl. 1937. — Das Geistvolle in d. Natur. Berl. 1939.

MARTIN HEIDEGGER

Werke: Die Lehre v. Urteil im Psychologismus. Diss. Freiburg i. Br. Lpz. 1914. — Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tüb. 1916. — Sein und Zeit. Halle 1927. — Was ist Metaphysik? Bonn 1929. — Kant u. das Problem d. Metaphysik. Bonn 1929. — Vom Wesen d. Grundes. Halle 1929. — Die Selbstbehauptung d. dt. Universität. Rektoratsrede. Breslau 1933. — Hölderlin u. d. Wesen d. Dichtung. Münch. 1937. — Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage". Halle 1940. — Platons Lehre v. d. Wahrheit, in: Jahrbuch f. d. geist. Überlieferung II. Berl. 1942. — „Andenken", in: Hölderlin. Gedenkschrift z. s. 100. Todestag. Tüb. 1943.

Literatur: O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen. Frankf. a. M. 1943. — A. Dyroff, Glossen über Sein u. Zeit, in: Philosophia perennis. Bd. II. Regensburg 1930. — A. Fischer, Die Existenzialphilos. Martin Heideggers. Lpz. 1935. — H. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger. Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie. Breslau 1936. — W. Grebe, Der tätige Mensch. Untersuchungen z. Philos. d. Handelns. Berl. 1937. (2. Untersuchung: Heideggers Existenzontologie.) — K. Lehmann, Der Tod bei Heidegger u. Jaspers. Ein Beitrag z. Frage: Existenzialphilos., Existenzphilos. u. protestant. Theologie.

Heidelb. 1938. — G. Lehmann, Das Subjekt d. Alltäglichkeit. (Arch. f. angew. Soziologie V, 1) 1932. — J. Pfeiffer, Existenzphilosophie. E. Einf. in Heidegger u. Jaspers. Lpz. 1933. — E. Schott, Die Endlichkeit d. Daseins n. Martin Heidegger. Berl. 1930. — A. Sternberger, Der verstandene Tod. Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie, in: Stud. u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilos. Leipzig 1934.

NICOLAI HARTMANN

Darstellung: Dt. systemat. Philos. nach ihren Gestaltern. Bd. I.

Werke: Platons Logik d. Seins. Gießen 1909. — Des Proklus Diadochus philos. Anfangsgründe d. Math. nach d. ersten 2 Büchern d. Euklidkommentars dargest. Gießen 1909. — Philos. Grundfragen d. Biologie. Gött. 1912. — System. Methode. (Logos III) 1912. — Über d. Erkennbarkeit d. Apriorischen. (Logos V) 1915. — Die Frage d. Beweisbarkeit d. Kausalgesetzes. (Kantstudien XXIV) 1919. — Grundzüge e. Metaphysik d. Erkenntnis. Berl. 1921. — Die Philos. d. dt. Idealismus. 2 Bde. Berl. 1923—1929. — Aristoteles u. Hegel. (Beitr. z. Philos. d. dt. Idealismus 1923.) Selbständig: Erfurt 1933. — Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich? In: Festschrift f. Paul Natorp z. 70. Geburtstage v. Freunden u. Schülern gewidmet. Berl. 1924. — Diesseits v. Idealismus u. Realismus. (Kantstudien XXIX) 1924. — Kategoriale Gesetze. (Philos. Anzeiger Bd. I). 1926. — Ethik. Berl. 1926. — Zum Problem d. Realitätsgegebenheit. Berl. 1931. — Das Problem d. geistigen Seins. Berl. 1933. — Sinngebung u. Sinnerfüllung. (Bl. f. dt. Philos. VIII) 1934. — Zur Grundlegung d. Ontologie. Berl. 1935. — Das Problem des Apriorismus in d. platonischen Philos. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1935. — Der philos. Gedanke u. s. Geschichte. Abh. Preuß. Ak. d. Wiss. 1936. — Der Megarische u. d. Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Sitz. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1937. — Möglichkeit u. Wirklichkeit. Berl. 1938. — Zeitlichkeit u. Substanzialität. (Bl. f. dt. Philos. XII) 1938. — Aristoteles u. d. Problem d. Begriffs. Abh. Preuß. Ak. d. Wiss. 1939. — Der Aufbau d. realen Welt. Grundriß d. allg. Kategorienlehre. Berl. 1940. — Zur Lehre vom Eidos bei Platon u. Aristoteles. Abh. Preuß. Ak. d. Wiss. 1941. — Neue Anthropologie in Deutschland. (Bl. f. dt. Philos. XV) 1941. — Neue Wege der Ontologie, in: Systemat. Philos. Stuttgart 1942. — Die Anfänge d. Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie. Abh. Preuß. Ak. d. Wiss. 1943.

Literatur: A. Guggenberger, Der Menschengeist u. d. Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann. Krailling vor München 1942. — J. Hessen, Das Problem d. Möglichen, in: Philos. Jahrb. d. Goerres-Gesellschaft 53. Fulda 1940. — H. Hirning, N. Hartmanns Lehre v. objektiven Geist u. s. These von d. Voraussetzungslosigkeit s. Philos. Tüb. Diss. 1937. — A. Konrad, Irrationalismus u. Subjektivismus. Eine immanente Kritik d. Satzes d. Bewußtseins in N. Hartmanns Erkenntnismetaphysik. Würzb. 1939. — H. Kuhaupt, Das Problem d. erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik d. Erkenntnis. Würzb. 1938. — G. Lehmann, Das Problem d. Realitätsgegebenheit. (Bl. f. dt. Philos. V) 1932. — G. Martin, Aufbau d. Ontologie. (Bl. f. dt. Philos. XV) 1941. — J. Münzhuber, N. Hartmanns Ontologie u. d. philos. Systematik. (Bl. f. dt. Philos. XIII) 1939. — A. Seelbach, N. Hartmanns Kantkritik. Berl. 1933.

GÜNTHER JACOBY

Werke: Herders u. Kants Ästhetik. Lpz. 1907. — Der Pragmatismus. Neue Bahnen in d. Wissenschaftslehre d. Auslandes. Lpz. 1909. — Herder als Faust. Lpz. 1911. — Allg. Ontologie d. Wirklichkeit. Bd. I. Halle 1925; Bd. II. Halle 1928 ff. — Geist, in: Pädag. Lexikon v. H. Schwartz, Bd. II. Bielefeld 1929. — Wilh. Schuppe, Akad. Gedenkrede z. s. 100. Geburtstag. Greifswald 1936. — Die Welt als Vorstellung u. die Welt als Wille ontologisch betrachtet, in: Ge-

dächtnisschrift für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr s. Geburtstages. Berl. 1938.

Literatur: E. Günther, Die ontol. Grundlagen d. neueren Erkenntnislehre. Halle 1933. — B. v. Freytag-Löringhoff, Die ontol. Grundlagen d. Math. Halle 1937.

3. Kapitel: Metaphysik

MAX WUNDT

Werke: Der Intellektualismus i. d. griech. Ethik. Lpz. 1907. — Geschichte d. griech. Ethik. 2 Bde. Lpz. 1908—1911. — Goethes Wilhelm Meister u. d. Entwicklung d. mod. Lebensideals. Berl. 1913. — Platons Leben u. Werk. Jena 1914. — Griech. Weltanschauung. Lpz. 1917. — Plotin. Lpz. 1919. — Vom Geist uns. Zeit. Münch. 1920. — Staatsphilos. Ein Buch für Deutsche. Münch. 1923. — Kant als Metaphysiker. E. Beitrag z. Gesch. d. dt. Philos. im 18. Jahrh. Stuttg. 1924. — Die Zukunft d. dt. Staates. Langensalza 1925. — Was heißt völkisch? Langensalza 1925. — Deutsche Weltanschauung. Grundzüge völkischen Denkens. Münch. 1926. — J. G. Fichte. Stuttg. 1927. — Fichte-Forschungen. Stuttg. 1929. — Gesch. d. Metaphysik. Berl. 1931. — Die Philos. an d. Univ. Jena in ihrem gesch. Verlaufe dargestellt. Jena 1932. — Aufstieg u. Niedergang d. Völker. Münch. 1940. — Ewigkeit u. Endlichkeit. Stuttg. 1937. — Die dt. Schulmetaphysik d. 17. Jahrh. Tüb. 1939. — Die Sachlichkeit d. Wissenschaft. Wissenschaft u. Weisheit. 2 Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tüb. 1940.

LUDWIG KLAGES

Darstellung: Dt. systemat. Philos. nach ihren Gestaltern. Bd. II.

Werke: Versuche zu e. Synthese d. Menthons. Münch. Diss. 1901. — Stefan George. Berl. 1902. — Probleme d. Graphologie. Lpz. 1910. — Prinzipien d. Charakterologie. Lpz. 1910. — Ausdrucksbewegung u. Gestaltungskraft. Lpz. 1913. — Mensch u. Erde. 5 Abhandlungen. Jena 1920. — Vom Wesen d. Bewußtseins. Aus e. lebenswiss. Vorlesung. Lpz. 1921. — Vom kosmogonischen Eros. Jena 1922. — Einführung i. d. Psychologie d. Handschrift. Heilbr. 1924. — Die psychol. Errungenschaften Nietzsches. Lpz. 1926. — Zur Ausdruckslehre u. Charakterkunde. Ges. Abhandlungen. Freib. i. Br. 1927. — Persönlichkeit. Einf. i. d. Charakterkunde. Potsdam 1927. — Der Geist als Widersacher d. Seele. 3 Bde. Lpz. 1929—1933. — Goethe als Seelenforscher. Lpz. 1932. — Graphologie. Lpz. 1932. — Vom Wesen d. Rhythmus. Kampen 1933. — Ursprünge d. Seelenforschung. Lpz. 1942.

Festschrift: Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben u. Geist. Festschrift Ludwig Klages zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Hans Prinzhorn. Lpz. 1932.

Literatur: M. Bense, Anti-Klages oder Von der Würde des Menschen. Berl. 1937. — J. Deussen, Klages' Kritik d. Geistes, in: Stud. u. Bibl. z. Gegenwartsphilos. Lpz. 1934. — G. H. Fischer, Menschenbild und Menschenkenntnis. Lpz. 1943 (S. 84—101). — H. Kern, Von Paracelsus bis Klages. Studien z. Philos. d. Lebens. Berl. 1942. — M. Kliefoth, Erleben u. Erkennen. Eine Untersuchung an Hand der Philos. von L. Klages. Würzb. 1938. — Th. Lersch, Lud. Klages. (Bl. f. dt. Philos. III) 1928. — Ders., eine Philos. d. Lebens. (Bl. f. dt. Philos. V) 1931. — H. Prinzhorn, Charakterkunde d. Gegenwart. Berl. 1931. — G. Schaber, Die Theorie d. Willens in der Psychol. v. L. Klages. Würzb. 1939. — G. Walter, Ludw. Klages u. sein Kampf gegen d. Geist. (Philos. Anzeiger III) 1928. — C. Wandrey, Ludw. Klages u. s. Lebensphilos. Lpz. 1933. — W. Witte, Die Metaphysik v. Ludw. Klages. Würzb. 1939.

CARL GUSTAV JUNG

Werke: Wandlungen u. Symbole d. Libido. Beitr. zur Entwicklungsgesch. d. Denkens. Wien 1912. — Psychol. Typen. Zürich 1921. — Das Unbewußte im

normalen u. kranken Seelenleben. Zürich 1926. — Die Beziehungen zw. dem Ich und dem Unbewußten. Darmstadt 1928. — Über die Energetik d. Seele u. a. psychol. Abhandlungen. Zürich 1928. — Das Geheimnis d. Goldenen Blüte, ein chines. Lebensbuch. Übers. u. erläut. v. R. Wilhelm, mit e. europ. Kommentar v. C. G. Jung. Münch. 1929. — Seelenprobleme d. Gegenwart. Zürich 1931. — Wirklichkeit d. Seele. Anwendungen u. Fortschritte d. neueren Psychol. Zürich 1934. — Psychol. u. Religion. Die Terry-Lectures 1937, geh. an der Yale-University. Zürich 1940. — Die psychol. Diagnose d. Tatbestandes. Zürich 1941.

Literatur: J. Corrie, C. G. Jungs Psychol. im Abriß. Zürich 1929. — E. Heun, Individualität u. Kollektivität in der analyt. Psychol. C. G. Jungs. (Archiv f. angew. Soziologie IV) 1932.

FERDINAND WEINHANDL

Werke: Über Urteilsrichtigkeit u. Urteilswahrheit. Lpz. 1923. — Die Methode d. Gestaltanalyse. Lpz. 1923. — Meister Ekkehart im Quellpunkt s. Lehre. Erfurt 1923. — Einführung in d. mod. philos. Denken. Gotha 1924. — Wege d. Lebensgestaltung. Gotha 1924. — Der letzte Kant, in: Philos. Almanach, Bd. II. Darmstadt 1924. — Das Problem d. Realtranszendenz in d. mod. Ontologie (Philos. Anzeiger I) 1926. — Person, Weltbild u. Deutung. Erfurt 1926. — Die Gestaltanalyse. Erfurt 1927. — Über das aufschließende Symbol. Berlin 1929. — Charakterdeutung auf gestaltanalytischer Grundlage. Langensalza 1931. — Die Symbolik d. Ganzheit. (Bl. f. dt. Philos. VI) 1932. — Die Metaphysik Goethes. Berl. 1932. — Philos. u. Mythos. Hamburg 1936. — Der dt. Idealismus u. wir. Festrede. Neumünster 1939. — Geist u. Intellekt. Wissenschaft u. Wirklichkeit. Rede. Neumünster 1939. — Philosophie — Werkzeug u. Waffe. Neumünster 1940. — Paracelsus, in: Das Deutsche in der dt. Philos. Hrsg. v. Th. Haering. Stuttg. 1941. — Goethe, ebd. Stuttg. 1941.

HERMANN SCHWARZ

Darstellung: Dt. system. Philos. nach ihren Gestaltern. Bd. I.

Werke: Ein Beitrag z. Theorie d. Ordnungstypen. Halle 1888. — Das Wahrnehmungsproblem v. Standpunkt d. Physikers, d. Physiologen u. d. Philosophen. Beitr. z. Erkenntnistheorie u. empir. Psychol. Lpz. 1892. — Was will d. krit. Realismus? Antwort an Herrn Prof. Martius in Bonn. Lpz. 1894. — Die Umwälzung d. Wahrnehmungshypothesen durch die mechanist. Methode. Lpz. 1895. — Die Zwiespältigkeit der naturwissenschaftl. Erkenntnistheorie. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 109) 1896. — Psychol. d. Willens. Zur Grundlegung d. Ethik. Lpz. 1900. — Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychol. Grundlage. Mit e. Anhang: Nietzsches Zarathustralehre. Berl. 1901. — Glück u. Sittlichkeit. Untersuch. üb. Gefallen u. Lust, naturhaftes u. sittl. Vorziehen. Halle 1902. — Der mod. Materialismus als Weltanschauung u. Geschichtsprinzip. 5 Vortr. Lpz. 1904 (2. Aufl.: Die Grundfragen d. Weltanschauung. Lpz. 1912.) — Der Gottesgedanke i. d. Gesch. d. Philos. Bd. I: Von Heraklit bis Böhme. Heidelb. 1913. — Fichte u. wir. 6 Vorlesungen. Osterwieck 1917. — Vom unanschaulichen Wissen, in: Festschrift J. Volkelt z. 70. Geburtstag dargebracht. Münch. 1918. — Das Ungegebene. Eine Religions- u. Wertphilos. Tüb. 1921. — Über Gottesvorstellungen großer Denker. 6 Hochschulvortr. München 1921. — Leib u. Seele. 6 Hochschulvortr. Münch. 1922. — Auf Wegen d. Mystik. 3 grundlegende Erörterungen. Erfurt 1924. — Ethik. Bresl. 1925. — Einführung in Fichtes Reden a. d. dt. Nation. Langensalza 1925. — Ernst Moritz Arndt, Ein Führer zum Deutschtum. Langensalza 1927. — Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. Berl. 1928. — Gemeinschaft u. Idee. Berl. 1930. — Zur Metaphysik d. Gemeinschaftsformen,

in: Studier Tillägnade Efraim Liljeqvist. Bd. I. Lund 1930. — Protestant. Gewissen u. Volkstum. (Bl. f. dt. Philos. VII) 1933. — Nationalsozialist. Weltanschauung. Freie Beitr. zur Philos. d. Nationalsozialismus aus d. Jahren 1919 bis 1933. Berl. 1933. — Christentum, Nationalsoz. u. Deutsche Glaubensbewegung. Berl. 1934. — Ekkehart, der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang. Berl. 1935. — Zur philos. Grundlegung d. Nationalsozialismus. Berl. 1936. — Dt. Glaube am Scheidewege. Ewiges Sein oder werdende Gottheit? Berl. 1936. — Grundzüge e. Geschichte d. artdeutschen Philos. Berl. 1937. — Ewigkeit. Ein dt. Bekenntnis. Berl. 1941.

Gesamtausgabe: Gesammelte Werke. Bd. I: Politisch-philos. Schriften. Berl. 1940.

Festschriften: Vom sittlich-religiösen Erleben. Philos. Untersuchungen. Herm. Schwarz z. 60. Geburtstag dargebr. v. Schülern. Greifswald 1924. — Gott, Seele, Geist. Hermann Schwarz z. 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. Heimsoeth. Berl. 1935.

Literatur: P. Junker, Liebe u. Gott. Ein Ausschnitt aus d. Philos. d. Ungegebenen. Erfurt 1923. — O. Kühler, Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns u. d. Philos. d. Ungegebenen. Berl. 1932. — G. Lehmann, Das Ganzheitsproblem in der Sozialphilos. v. H. Schwarz. (Bl. f. dt. Philos. VI) 1932. — H. Steingräber, Dt. Gemeinschaftsphilos. d. Gegenwart. Berl. 1933.

OTHMAR SPANN

Werke: Untersuchungen üb. d. uneheliche Bevölkerung i. Frankfurt a. M. Dresden 1905. — Zur Logik d. sozialwissenschaftl. Begriffsbildung, in: Festgab. f. Friedr. Jul. Neumann z. 70. Wiederkehr s. Geburtstages. Tüb. 1905. — Untersuchungen üb. d. Gesellschaftsbegr. z. Einl. i. d. Gesellschaftslehre. 1. Bd.: Wirtschaft u. Gesellsch. Dresden 1907. — Die Haupttheorien d. Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtl. Grundlage. Lpz. 1911. — Kurzgefaßtes System d. Gesellschaftslehre. Berl. 1914. — Fundament d. Volkswirtsch.-lehre. Jena 1918. — Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch u. Neubau d. Gesellsch. Lpz. 1921. — Tote u. lebendige Wissensch. Abhandl. z. Auseinandersetzung m. Individualismus u. Marxismus. Jena 1921. — Kategorienlehre. Jena 1924. — Vorrang u. Gestaltwandel in d. Ausgliederungsordnung d. Gesellsch. (Logos XIII) 1924-25. — Der Schöpfungsgang d. Geistes. Die Wiederherstellung d. Idealismus auf allen Gebieten d. Philos. Jena 1928. — Gesellschaftsphilosophie. Münch. 1928. — Die Krisis i. d. Volkswirtschaftsl. Münch. 1930. — Geschichtsphilos. Jena 1932. — Philosophenspiegel. Die Hauptlehren d. Philos. begriffl. u. lehrgeschichtl. dargest. Lpz. 1933. — Kämpfende Wissenschaft. Ges. Abhandlungen z. Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftslehre u. Philos. Jena 1934. — Erkenne Dich selbst! Eine Geistesphilos. als Lehre v. Menschen u. s. Weltstellung. Jena 1935. — Naturphilos. Jena 1937.

Literatur: J. Beyer, Die Ständeideologien d. Systemzeit u. ihre Überwindung. Darmstadt 1941. — F. Bülow, Ständestaat u. berufsständische Ordnung. (Bl. f. dt. Philosophie Bd. VII) 1933. — K. Dunkmann, Der Kampf um O. Spann. Lpz. 1928. — H. Härtle, O. Spann, der Philosoph d. christl. Ständestaates. (NS-Monatshefte, 9. Jahrg.) 1938. — H. Räber, O. Spanns Philos. d. Universalismus. Darstellung und Kritik. Jena 1937. — H. Röder, Willensfreiheit u. Strafrecht. Wien 1932. — G. Baron Wrangel, Das universalist. System von O. Spann. Jena 1929.

4. Kapitel: Politische Philosophie

CARL SCHMITT

Werke: Gesetz u. Urteil. Eine Untersuch. z. Problem d. Rechtspraxis. Berl. 1912. — Der Wert d. Staates u. d. Bedeutung d. Einzelnen. Tüb. 1914. — Die Diktatur. Von den Anfängen d. mod. Souveränitätsgedankens bis z. proletar.

Klassenkampf. Münch. 1921. — Polit. Theologie. 4 Kapitel z. Lehre v. d. Souveränität. Münch. 1922. — Die geistesgeschichtl. Lage d. heut. Parlamentarismus. Münch. 1923. — Der Begriff d. Politischen. (Archiv f. Sozialwissensch. 56) 1927. — Verfassungslehre. Münch. 1928. — Der Hüter d. Verfassung. (Archiv f. öffentl. Recht, N. F. XVIII) 1929. — Staatsethik u. pluralistischer Staat. (Kantstudien XXXV) 1930. — Legalität u. Legitimität. Münch. 1932. — Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung d. polit. Einheit. Hamb. 1933. — Über die drei Arten des rechtswissenschaftl. Denkens. Hamb. 1934. — Der Leviathan i. d. Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn u. Fehlschlag eines polit. Symbols. Hamb. 1938. — Positionen u. Begriffe im Kampf m. Weimar, Genf, Versailles 1923—1939. Hamb. 1940.

Literatur: E. R. Huber, Verfassung u. Verfassungswirklichkeit bei C. Schmitt. (Bl. f. dt. Philos. V) 1931.

OTTO KOELLREUTTER

Werke: Die polit. Parteien im mod. Staat. Breslau 1926. — Der nationale Rechtsstaat. Zum Wandel d. dt. Staatsidee. Tüb. 1932. — Volk und Staat i. d. Verfassungskrise. Berl. 1933. — Grundriß d. allgem. Staatslehre. Tüb. 1933. — Der dt. Führerstaat. Tüb. 1934 — Dt. Verfassungsrecht. Ein Grundriß. Berl. 1935.

KURT SCHILLING

Werke: Aristoteles' Gedanke d. Philosophie. Münch. 1928. — Hegels Wissenschaft v. d. Wirklichkeit u. ihre Quellen. 1. Bd. Münch. 1929. — Natur u. Wahrh. Untersuch. über Entsteh. u. Entwickl. d. Schellingschen Systems bis 1800. Münch. 1934. — Der Staat. Seine geist. Grundlagen, s. Entstehung u. Entw. Münch. 1935. — Gesch. d. Staats- u. Rechtsphilos. im Überblick v. d. Griechen bis z. Gegenw. Berl. 1937. — Das Sein des Kunstwerks. Frankfurt 1938. — Bild u. Deutung d. Krieges b. Schiller, in: Das Bild d. Krieges im dt. Denken. Stuttg. 1941. — Kant, Persönlichkeit u. Werk. 3 gemeinverst. Vorträge. Münch. 1942. — Geschichte d. Philosophie I. Münch. 1943.

ARNOLD GEHLEN

Werke: Zur Theorie d. Setzung u. d. setzungshaften Wissens bei Driesch. Lpz. 1927. — Wirklicher u. unwirklicher Geist. Philos. Unters. in d. Methode absoluter Phänomenologie. Lpz. 1931. — Der Wirklichkeitsbegriff d. Idealismus. (Bl. f. dt. Philos. VII) 1933. — Theorie d. Willensfreiheit. Berl. 1933. — Idealismus u. Existenzphilos. Vortrag. Lpz. 1933. — Der Staat u. d. Philosophie. Lpz. 1934. — Der Mensch, seine Natur u. s. Stellung i. d. Welt. Berl. 1940. — Zur Systematik der Anthropologie, in: Systemat. Phil. Stuttg. 1942.

WALTHER M. SCHERING

Werke: Die Kriegsphilos. v. Clausewitz. Eine Untersuch. üb. ihren system. Aufbau. Hamb. 1935. — Clausewitz' Lehre vom Zweck u. Mittel, in: Wissen und Wehr 1936, Heft 9. — Zuschauen od. Handeln? Beitr. zur Lage u. Aufg. d. Psychol. Lpz. 1937. — Wehrphilosophie. Lpz. 1939. — Geist u. Tat, Auswahl aus Clausewitz' Werken. (Kröners Taschenausgabe Bd. 167). Stuttg. 1941.

ALFRED ROSENBERG

Werke: Der völkische Staatsgedanke. Untergang u. Neugeburt. Münch. 1924. — H. St. Chamberlain als Verkünder u. Begründer e. dt. Zukunft. Münch. 1926. — Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis. Münch. 1928. — Der Mythus d. 20. Jahrhunderts. Eine Wertung d. seelisch-geist. Gestaltenkämpfe uns. Zeit. Münch. 1930. — Das Wesensgefüge d. Nationalsozialismus. Grundlagen d. dt. Wiedergeburt. Münch. 1932. — Blut u. Ehre. Ein Kampf f. dt. Wiedergeburt.

Reden u. Aufsätze von 1919—1933. Münch. 1934. — Gestaltung d. Idee. Reden u. Aufsätze v. 1933—1935. Münch. 1936. — Der Kampf um die Macht. Aufsätze v. 1921—1932. Münch. 1937. — Der Sumpf. Querschnitte durch das „Geistes"-Leben d. November-Demokratie. Münch. 1939. — Novemberköpfe. Münch. 1939. — Tradition u. Gegenwart. Reden u. Aufsätze 1936—1940. Münch. 1941.

Gesamtausgabe: Schriften und Reden. Bd. I. Berl. 1943.

Literatur: A. Baeumler, Alfred Rosenberg u. d. Mythus d. 20. Jahrh. Münch. 1943. — F. Th. Hart, Alfr. Rosenberg, der Mann u. sein Werk. Münch. 1932.

ERNST KRIECK

Werke: Die dt. Staatsidee. Ihre Geburt aus dem Erziehungs- u. Entwicklungsgedanken. Jena 1917. — Die Revolution d. Wissenschaft. Ein Kapitel üb. Volkserziehung. Jena 1920. — Erziehung u. Entwicklung. Vorspiele z. autonomen Pädagogik. Karlsruhe 1921. — Philos. d. Erziehung. Jena 1922. — Menschenformung. Grundzüge d. vergleich. Erziehungswiss. Lpz. 1925. — Bildungssysteme d. Kulturvölker. Lpz. 1927. — Dt. Kulturpolitik. Frankf. a. M. 1927. — Der Staat d. dt. Menschen. Berl. 1927. — Grundriß d. Erziehungswissensch. 5 Vorträge. Lpz. 1927. — Musische Erziehung. Vortrag. Wolfenbüttel 1928. — Staat u. Kultur. Frankf. a. M. 1929. — Grundlegende Erziehung. Erfurt 1930. — Das Naturrecht d. Körperschaften auf Erziehung u. Bildung. Zur Neubegründung d. Naturrechts. Berl. 1930. — Erziehungsphilosophie. Münch. 1930. — Geschichte d. Bildung. Münch. 1930. — Nationalpolit. Erziehung. Lpz. 1932. — Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform. Lpz. 1934. — Erziehung im nationalsozialist. Staat. Berl. 1935. — Völkisch-polit. Anthropologie. 3 Tle. Lpz. 1936—1938. — Leben als Prinzip d. Weltanschauung u. Problem d. Wissenschaft. Lpz. 1938. — Mythologie d. bürgerlichen Zeitalters. Lpz. 1939. — Der Mensch in der Geschichte. Geschichtsdeutung aus Zeit u. Schicksal. Lpz. 1940. — Natur u. Naturwissenschaft. Lpz. 1942. — Erlebter Neuidealismus. Heidelb. 1942.

Literatur: Ph. Hördt, E. Krieck, Volk als Schicksal u. Aufgabe. Mit e. Beitrag von Wilh. Lacroix. Frankf. 1932. — W. Kunz, E. Krieck. Leben u. Werk. Lpz. 1942.

ALFRED BAEUMLER

Werke: Das Problem d. Allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik. Münch. Diss. 1914. — Kants Kritik d. Urteilskraft, ihre Geschichte u. Systematik. Bd. I. Halle 1923. — Hegel, Ästhetik. Unter einheitl. Gesichtspunkten ausgew., eingel. u. mit verbindendem Text vers. v. A. Baeumler. Münch. 1922. — Einleitung zu Bachofen, Der Mythus von Orient u. Okzident, hrsg. v. M. Schroeter. Münch. 1926. — Einführg. zu Hegel, Schriften zur Gesellschaftsphilos. Teil I. Jena 1927. — Bachofen u. Nietzsche. Zürich 1929. — Nachwort zu K. Heckel, Nietzsche. Sein Leben u. s. Lehre. 2. Aufl. Lpz. 1930. — Einleitung z. Nietzsches Werken. (Dünndruckausgabe i. 8 Bdn. Lpz. 1930ff. u. Ausgabe in 12 Bdn. in Kröners Taschenausgabe [s. u. Nietzsche] Lpz. 1930ff.) — Ästhetik, in: Handbuch d. Philos. Münch. 1934. — Männerbund u. Wissenschaft. Berl. 1934. — Politik u. Erziehung. Reden u. Aufsätze. Berl. 1937. — Studien z. dt. Geistesgeschichte. Berl. 1937. — Bildung u. Gemeinschaft. Berl. 1942. — Alfred Rosenberg u. d. Mythus d. 20. Jahrhunderts. Münch. 1943. — Weltdemokratie u. Nationalsozialismus. Berl. 1943.

Literatur: G. Schmidt, J. J. Bachofens Geschichtsphilosophie. Münch. 1929.

HANS HEYSE

Werke: Einleitung in d. Kategorienlehre. Lpz. 1921. — Der Begriff d. Ganzheit u. die Kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik u. Kategorienlehre. Münch. 1927. — Die Idee d. Wissenschaft u. d. dt. Universität. Rede. Königsberg 1934. — Idee u. Existenz. Hamb. 1935. — Philos. u. polit. Existenz. (Kantstudien XL) 1935. — Idee u. Existenz in Kants Ethiko-Theologie. (Kantstudien XL) 1935. — Das Wesen d. wissenschaftl. Akademien in Europa. Univ.-Rede. Göttingen 1937. — Kant u. Nietzsche (Kantstudien XLII) 1943.

NAMENREGISTER